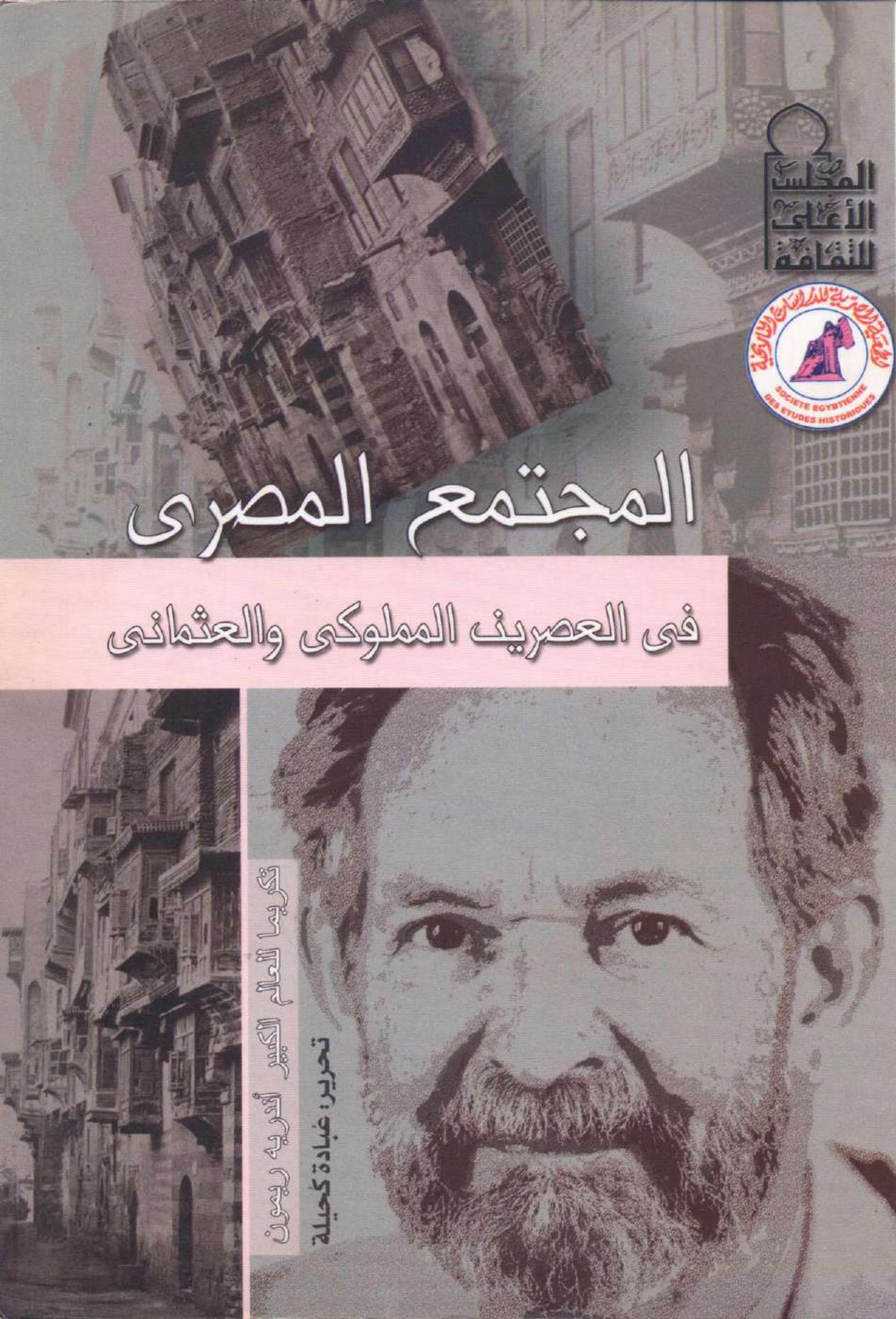
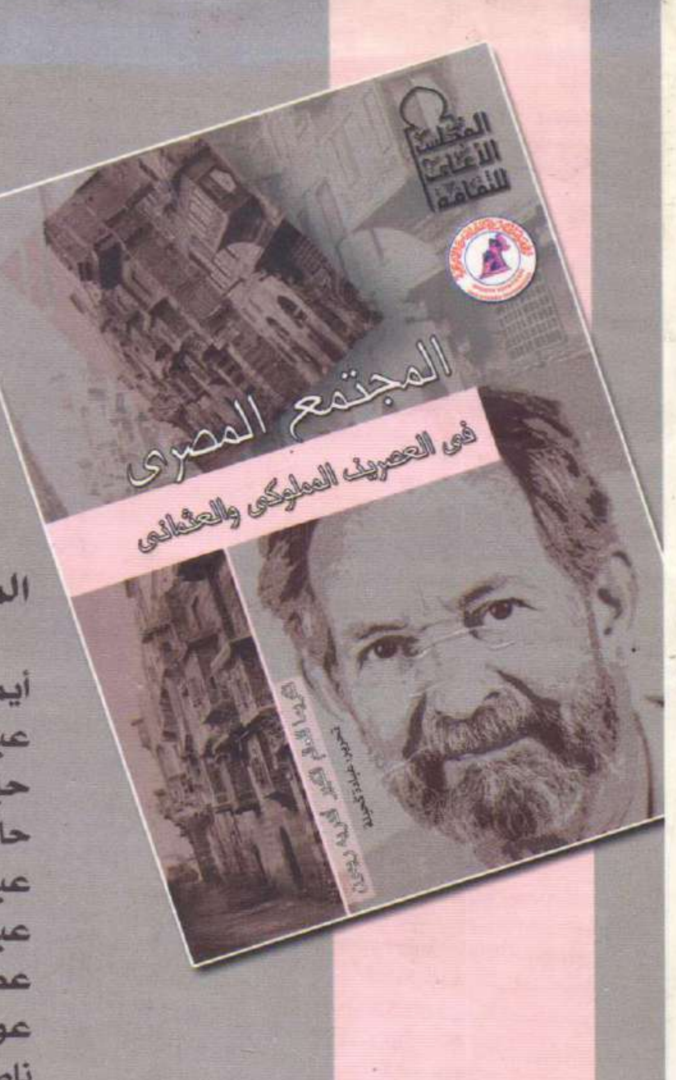

المجلس الأعلى للثقافة
الجمعية المصرية للدراسات التاريخية
SOCIETE EGYPTIENNE DES ETUDES HISTORIQUES
المجتمع المصرى
فى العصرين المملوكى والعثمانى
تكريما للعالم الكبير أندريه ريمون
تحرير: عبادة كحيلة



المشاركون:

أيمن فؤاد سيد، إيهاب أحمد إبراهيم،
عبد الرحيم إبراهيم، حسن أحمد البد
حياة ناصر الحجى، خالد عزب، رءوف
حامد، شعبان محمد مرسى، صادق محمد
عبادة كحيلة، عبد الرحيم عبد ال
عبد الرحيم، عبد المنعم إبراهيم الج
عطية أحمد القوصى، على السيد على م
عوض الغبارى، محمود إسماعيل، منى مح
ناصرة عبد المتجلى إبراهيم، نجوى كمال





المجلس الأعلى للثقافة

المجتمع المصرى فى العصرين المملوكى والعثمانى

ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية
تكريماً للعالم الكبير أندريه ريمون
بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة

تحـــرير : عُبادة كُحيلة



٢٠٠٧

المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

كُحيلة ، عُبادة
ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية (٢٠٠٦ : القاهرة)
المجتمع المصرى فى العصرين المملوكى والعثمانى ، تكريمًا للعالم الكبير أندريه ريمون / تحرير : عُبادة كُحيلة - ط - ١
القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٧
٦٢٠ ص ؛ ٢٤ سم
١ - مصر - تاريخ - عصر المماليك (١٢٥٠ - ١٥١٧)
٢ - مصر - تاريخ - العصر العثمانى (١٥١٧ - ١٩١٤)
(أ) كُحيلة ، عُبادة (محرر) .
(ب) العنوان . ٩٥٣,٠٨٢

رقم الإيداع ٢٠٠٧/٣٠١١

الترقيم الدولى I.S.BN. 977- 437 - 171 - 2

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El- Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084 E-Mail: asfour@onebox.com

المحتـــــويات

المحور الثالث: الفنون والآثار

المحور الرابع: الأدب

المشاركون

حسب الترتيب الأبجدى

أيمن فؤاد سيد	أستاذ التاريخ الإسلامى، عالم فى تحقيق التراث .
إيهاب أحمد إبراهيم	مدرس الآثار الإسلامية، كلية الآثار – جامعة القاهرة .
جمال عبد الرحيم إبراهيم	أستاذ الآثار الإسلامية المساعد، كلية الآثار – جامعة القاهرة .
حسن أحمد البطاوى	مدرس تاريخ العصور الوسطى، كلية الآداب – جامعة أسيوط .
حياة ناصر الحجى	أستاذ تاريخ العصور الوسطى، كلية الآداب – جامعة الكويت .
خالد عزب	مدير الإعلام – مكتبة الإسكندرية .
رءوف عباس حامد	أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب – جامعة القاهرة – رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية .
شعبان محمد مرسى	أستاذ الأدب العربى المساعد، كلية دار العلوم – جامعة القاهرة .
صادق محمد نعيمى	أستاذ اللغة الفرنسية وآدابها المساعد، كلية الآداب – جامعة المنوفية .
عبادة كحيلة	أستاذ التاريخ الإسلامى، كلية الآداب – جامعة القاهرة مقرر الندوة .
عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم	أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب – جامعة الكويت .

عبد المنعم إبراهيم الجميعى	أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر . كلية الآداب – جامعة الفيوم .
عطية أحمد القوصى	أستاذ التاريخ الإسلامى . كلية الآداب – جامعة القاهرة .
على السيد على محمود	أستاذ تاريخ العصور الوسطى . كلية الآداب – جامعة الفيوم .
عوض الغبارى	أستاذ الأدب المصرى المساعد. كلية الآداب– جامعة القاهرة .
محمود إسماعيل	أستاذ التاريخ الإسلامى . كلية الآداب – جامعة عين شمس .
منى محمد بدر	أستاذ الآثار الإسلامية المساعد. كلية الآثار– جامعة الفيوم .
ناصرة عبدالمتجلى إبراهيم	باحثة ماجستير فى التاريخ الحديث . كلية الآداب– جامعة القاهرة .
نجوى كمال كيرة	مدرس التاريخ الإسلامى . كليه الآداب– جامعة المنصورة .

تقديم

أبو أدهم

تعود العلاقات بين مصر وفرنسا إلى عهد بعيد، ومع ما تخلل هذه العلاقات من تعقيدات، وصلت إلى الصدام المسلح في زمن الحروب الصليبية – أو حروب الفرنجة في مصطلحنا – وفي زمن الحملة الفرنسية، إلا أن هذه العلاقات ما لبث أن اعتدل مسارها مع النهضة المصرية في عصر محمد علي الكبير وما تلاه، وما من دارس لهذا العصر وهذه النهضة إلا وهو يردد أسماء لأعلام كانوا عمداً له ولها في آن، بينهم سليمان باشا الفرنساوي وكلوت بك ولينان Linand، ولا يخفى ما كان لكتاب وصف مصر Description de l'Égypte من تأثير باقٍ في الدراسة العلمية لمصر وما يتصل بها من جوانب شتى.

يهمنا نحن– كمؤرخين– ألا نغفل أسماءً، مثل شامبوليون Champollion الذي راد الطريق إلى اكتشاف اللغة المصرية القديمة، التي رادت بدورها الطريق إلى اكتشاف معالم التاريخ المصري القديم وما حفل به من أمجاد . وما لبث أن سار على نهج هذا الرائد كتيبة من علماء المصريات، يأتي في طليعتها مارييت Mariette وماسبيرو Maspero ودريوتون Dryoton وغيرهم كثيرون.

لم تقف جهود العلماء الفرنسيين عند مجال المصريات، فمنهم من راد مجالاً آخر هو مجال الإسلاميات، وأولهم سلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy أستاذ رفاعة، وعلى نهجه سارت كتيبة من علماء الإسلاميات، يأتي في طليعتها لوي ماسينيون Louis Massignon أستاذ أساتذة التصوف وجاستون فييت Gaston Wiet أستاذ ريمون وكلود كاهن Claude Cahen أستاذ أيمن فؤاد سيد ومكسيم رودنسون Maxime Rodinson وجاك بيرك Jacques Berque وأندريه ميكيل André Miquel وغيرهم كثيرون.

ومثلما اختص هؤلاء العلماء الأعلام مصر وغيرها من أقطار الوطن العربي بدراسات ثرية وثرة في آن ، فإن مصر بدورها اجتذبت علماءً أعلامًا وأدباءً آخرين عظامًا، لتصير بالنسبة لهم مصدراً لإلهامات سخية، بل إنهم جميعهم أصابتهم صرعة " الولع بمصر" Égyptomanie من هؤلاء جوستاف فلوبير Gustave Flaubert وتيوفيل جوتييه Théophile Gautier وجيرار دي نرفال Gérard de Nerval.

على أنه في المقابل هناك مصريون جعلوا فرنسا وطنهم ولغتها لغتهم، لكنهم في أعماقهم، ظلوا مصريين، مثلما هم فرنسيين؛ من هؤلاء جورج حنين Georges Henein وألبير قصيري Albe'rt Cossery وأندريه شديد André Chedid العلاقات المصرية – الفرنسية إذن ثابتة ثبات الزمان ويتصاعد زخمها في كل آن.

وعالمنا العلم الذي نحتفل بثمانينيته في هذا الكتاب، أعني أندريه ريمون Andrée Raymond غني عن التعريف ، وله أياد على تاريخ مصر في العصرين المملوكي والعثماني أجل من أن تذكر. يكفيه أنه تخصص في التاريخ الاجتماعي وهو- في رأينا- أرفع فروع التاريخ وأعلاها منزلاً، كما إنه أول من اهتم بالوثائق، خصوصاً وثائق المحاكم الشرعية، برغم عما يكتنف التعامل مع هذه الوثائق من صعوبات ، ثم إنه لم يتوقف عند حد المطالعة النظرية، إنما كان ينتقل إلي مواقع الأحداث ، يجوب أزقة القاهرة القديمة وحواريها ، يستنطق آثارها ويستجلي معالمها ، غير عابئ بما كان يصادفه من صعوبات..وما فعله مع القاهرة فعله مع حواضر أخرى غيرها من حواضر العرب.

لهذا وغيره صارت دراسات ريمون التاريخية بل والأثرية أصلاً لا غنى عنه، ينهل منه من أتى بعده من دارسين... وفي مقدمة هذه الدراسات أطروحته لدرجة الدكتوراه عن " الحرفيين والتجار في القاهرة في القرن الثامن عشر" Artisans et Commer-cants au Caire au XVIIIe Siécle. ورغمًا عن قدم العهد بهذه الأطروحة إلا أن قيمتها تعلو مع الأيام، لذا نهض إلي ترجمتها إلى العربية شابان واعدان من خيرة تلامذة تلامذة ريمون؛ هما ناصر أحمد إبراهيم وباتسي جمال الدين، وصدرت هذه الترجمة عشية احتفالنا بثمانينية ريمون، وهي مأثرة تحسب للأستاذ الدكتور جابر عصفور الأمين العام المجلس الأعلى للثقافة الذي كانت حماسته لإصدارها حماسة هذين الشابين لترجمتها.

عالمنا إلى جانب ما أسبغه تعالى عليه من علم واسع، تخاله دائماً متواضعاً ودوداً يذوب حياءً إذا شاب كلامك معه شبهة إطراء، وهذه شيمة العلماء الراسخين فى علمهم، ثم هو قبل كل شيء وبعد كل شيء محب لمصر وكل ما يتصل بمصر وتراث مصر.

ولأن مصر – كما هي حالها دائماً– محبة لمن يحبها ويخلص فى حبها، كان عليها أن تعطي هذا العالم بعضاً مما يستحقه ، لذا شاركت في تكريمه ، مثلما كرمته أقطار عربية أخرى بينها سورية وتونس.

كان طبيعيًا أن تأتي المبادرة من تلامذة ريمون وصحابته ومحبيه، أى من الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ورئيسها الأستاذ الدكتور رءوف عباس حامد، وسرعان ما استجاب لهذه المبادرة المجلس الأعلى للثقافة وأمينه العام الأستاذ الدكتور جابر عصفور. وأقيمت على شرف هذا العالم هذه الندوة بمقر المجلس بالجزيرة فى الفترة ٢-٤ أبريل (نيسان) ٢٠٠٥، شارك فيها نخبة من المثقفين مؤرخين وآثاريين وأدباء، وكانت مشاركتهم تعبيراً أصيلاً عن حبهم لهذا العالم وتقديرهم إياه، وهى – فى الوقت ذاته – إضافة أصيلة بدورها إلى عالم هذا العالم الذى يدور فى معظمه حول تاريخ مصر فى عصريها المملوكى والعثمانى وآثاره.

فى نهاية هذه البداية لا يسعنى إلا أن أتقدم بالشكر أصالة عن نفسى ونيابةً عن غيرى من محبي ريمون وعارفى فضله إلى الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ورئيسها الأستاذ الدكتور رءوف عباس حامد لمبادرتها الكريمة إلى تكريم من هو أهل للتكريم، كما أتقدم بالشكر إلى المجلس الأعلى للثقافة وأمينه العام الأستاذ الدكتور جابر عصفور على استضافته هذه الندوة بمقره واستضافة الضيف الكريم وحرمه والحضور الوافدين، وما تكبده من نفقات، لكي يتهيأ لهذه الندوة المظهر اللائق بها وبالكتاب الذى يضم فعالياتها .

والشكر لله تعالى أولاً وآخراً

القاهرة تحتفى بعاشقها

عماد أبو غازى

نلتقى اليوم فى نشاط جديد مشترك يجمع بين المجلس الأعلى للثقافة والجمعية المصــرية للدراسات التاريخية التى تعد واحدة من أعرق الجمعيات العلمية والثقافية فى مصر.

نلتقى على مدار ثلاثة أيام حول شخص أحب مصر وعاشقها وأعطاها الكثير وما زال يعطيها، حول المؤرخ الفرنسى الكبير أندريه ريمون لنحتفل معه بعيده الثمانين.

الثمانون التى يبلغها هذا العام، فقد ولد ريمون فى ٢ أغسطس ١٩٢٥، وأمضى أكثر من نصف قرن من عمره دارسًا لتاريخ الشرق، ووجه جزءًا كبيرًا من حياته العلمية إلى البحث فى تاريخ القاهرة، حتى أصبحت عشقًا دائمًا له.

نحتفل به ومعه من خلال ندوة علمية كبيرة، تنظمها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة، وتدور حول المجتمع المصرى فى العصرين المملوكى والعثمانى، الموضوع الأثير لدى أندريه ريمون، ويشارك فيه مجموعة من الباحثين والباحثات من مصر وبعض البلدان العربية، يدرسون فيها أعمال هذا الشيخ الجليل الذى قدم لدراسات التاريخ العثمانى الكثير، وأسهم فى إلقاء الضوء على المجتمع المصرى فى ذلك العصر، الذى ظل عصرًا مجهولاً لدارسى التاريخ لعقود طويلة حتى جاءت دراسات ريمون لتعرفنا بهذا العصر، وتفتح الباب أمام أجيال من الباحثين للغوص فى أعماق تاريخ مصر العثمانى منقبين فى المخطوطات والوثائق خلف خطى هذا الرائد العظيم، وبالنسبة لأبناء جيلى من دارسى التاريخ الذين التحقوا

طلاباً بالجامعة في مطلع السبعينيات كان لاسم أندريه ريمون وقع السحر، وقد عرفه جيلي من خلال ترجمة الأديب والكاتب والمترجم الراحل زهير الشايب لبعض أبحاثه ودراساته في كتاب صدر عن مؤسسة روزاليوسف في عام ١٩٧٤، وقد صدر بعنوان "فصول من تاريخ القاهرة في العصر العثماني، وأظن - إن لم تكن قد خانتني الذاكرة - أن زهير الشايب كان قد نشر بعضاً من هذه الفصول قبل صدورها في الكتاب على حلقات متوالية في مجلة الثقافة التي كان يصدرها يوسف السباعي، والشايب هو صاحب أول وأهم ترجمة عربية لكتاب "وصف مصر" الذي وضعه علماء الحملة الفرنسية، كما ترجم أعمالاً عدة في التاريخ عن الفرنسية.

ومن الجدير بالذكر أن الأبحاث التي ترجمها الشايب وضمنها كتابه صدرت بعد عامين فقط من حصول ريمون على درجة دكتوراه الدولة من جامعة السوربون "باريس ١" عام ١٩٧٢، وهو بالمناسبة العام الذي التحقت فيه بكلية الآداب جامعة القاهرة، أما الرسالة التي قدمها ريمون للحصول على دكتوراه الدولة ودشنته زعيماً للمتخصصين في تاريخ مصر في العصر العثماني ورائد لهم فكان موضوعها "الحرفيون والتجار في القاهرة في القرن الثامن عشر"، وقد ترجم اثنان من الباحثين الشبان - هما الدكتور ناصر إبراهيم وباتسي جمال الدين - هذا العمل المهم إلى العربية ليصدر عن المجلس الأعلى للثقافة في المشروع القومي للترجمة، بمقدمة المؤرخ المصري الكبير الدكتور رؤوف عباس رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، ولا شك في أن نقل هذا العمل العمدة إلى العربية بعد أكثر من ثلاثين عاماً، سيسهم في مزيد من التعرف على فكر ريمون.

هذا ولم تكن دراسة ريمون عن الحرفيين والتجار في القاهرة هي بداية علاقته بتاريخ المنطقة العربية كما لم تكن كذلك رسالته الأولى للدكتوراه، فقد حصل ريمون على درجة دكتوراه الفلسفة من جامعة أكسفورد عام ١٩٥٤ برسالة موضوعها " السياسة البريطانية تجاه تونس ١٨٣٠ - ١٨٨١"، بعد تخرجه من جامعة السوربون بعشر سنوات، وقد أمضى أندريه ريمون النصف الثاني من الخمسينيات دارساً ومدرساً بين دمشق والقاهرة وتونس، ثم عاد مرة أخرى إلى دمشق في منتصف

الستينيات ليمضي عشر سنوات بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية هناك، وطوال خمسين عاماً قدم ريمون دراسات عديدة أهمها: "أسواق القاهرة" بالاشتراك مع العالم الفرنسي الكبير جاستون فييت الذي يعد أستاذاً له، و"المدن العربية الكبرى في العصر العثماني"، و"القاهرة"، و"ابن أبي ضياف: حوليات ملوك تونس"، و"قاهرة الإنكشارية"، و"مصريون وفرنسيون في القاهر(١٧٩٨-١٨٠١)، و"حلب في العصر العثماني"، فضلاً عن ما يربو على مئة بحث ومقال نشرت في الدوريات الفرنسية والإنجليزية ترجم العديد منها إلى العربية ونشر بمجلات مختلفة بالقاهرة ودمشق وبيروت.

ولم تقتصر جهود ريمون في خدمة الدراسات العربية على مؤلفاته المتعددة في التاريخ، بل أسهم في تعريف الغرب بالثقافة العربية من خلال تأسيسه لمعهد بحوث ودراسات العالم العربي والإسلامي في جامعة إكس أن بروفانس الفرنسية، ومن خلال إسهامته في نشاط معهد العالم العربي بباريس الذي كان نائباً لرئيسه في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي.

أما آخر أعماله فكان نشر وتحقيق "ديوان القاهرة ١٨٠٠ - ١٨٠١"، الذي صدر عن المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة عام ٢٠٠٢، ومثلما شاركه أستاذه جاستون فييت في عمل علمي من أوائل أعماله، شارك هو تلميذه محمد عفيفي في تحقيق وقائع ديوان القاهرة، والدكتور محمد عفيفي أستاذ التاريخ الحديث بجامعة القاهرة وأحد أبرز المتخصصين المصريين في العصر العثماني، ووقائع ديوان القاهرة هذه جمعها الشيخ إسماعيل الخشاب أحد معاصري الجبرتي وصديقه المقرب إليه، وكان الخشاب يعمل بالديوان الذي أسسه بونابرت عندما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر، وضم هذا العمل محاضر جلسات الديوان ووقائعه، وهي نصوص ممتعة وطريفة تكشف عن جوانب من الحياة اليومية للمصريين الفرنسيين في زمن الحملة الفرنسية على مصر.

إننا نجتمع هنا على أرض مصر اليوم لنرد بعض الدين لأندريه ريمون ... فمرحباً به بيننا ومرحباً بكم في المجلس الأعلى للثقافة.

المحور الأول

أندريه ريمون

أندريه ريمون
عاشق القاهرة

أيمن فؤاد سيد(*)

بدأ اهتمام الفرنسيين بتاريخ مصر وتاريخ القاهرة منذ قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر عند منقلب القرن الثامن عشر الميلادى وكان أهم ما خلفته هذه الحملة هو المؤلف الضخم " وصف مصر La Description de l' Egypte والذى تحتل فيه القاهرة وتاريخها مكانة واضـــحة بفضل الوصف الطبوغرافى الذى قدمه أدم فرنسوا جومار Edme François Jomard وخريطة القاهرة وشرحها ، الذى نستطيع عن طريقه أن نحدد بدقة موضع المعلم أو الأثر أو الشارع الذى ذكر، ومنذ أن بدأ المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية نشاطه فى القاهرة سنة ١٨٨١م، كان من أهم مشروعاته، فى مجال الدراسات العربية، القيام بدراسة تاريخية وأثرية لعواصم مصر الإسلامية وجّه إليها جاستون ماسبيرو Gaston Maspero أول مدير للمعهد. وكانت باكورة هذا المشروع الدراسة الرائدة التى أصدرها بول رافيس Paul Ravaisse منذ ١٨٨٩ "عن القصر الفاطمى الكبير والأحياء المجاورة له " اعتماداً على المقريزى. وبعد أربع سنوات، فى سنة ١٨٩٢، استطاع بول كازانوفا Paul Casanova بعد دراسة القسم المتعلق بقلعة الجبل من " خطط" المقريزى أن يطابق معطيات المقريزى مع المعلومات التى أمكنه استنتاجها من دراسة الموقع وخرج بدراسته المتميزة" تاريخ ووصف قلعة القاهرة" ثم قام جورج سالمون Georges Salmon بدراسة عن موقع العاصمة الطولونية ومنطقة بركة الفيل ، أتمها سنة ١٩٠٢ ، بعنوان " دراسات فى خطط القاهرة : قلعة الكبش

(*) أستاذ التاريخ الإسلامى - عالم فى تحقيق التراث

وبركة الفيل" . وأخيراً ، ختم كازنوفا هذه السلسلة بدراسته " إعادة تخطيط مدينة الفسطـــاط أو مصـــر " اعتماداً على معطيات ابن دقماق والمقريزى ، التى صدرت عام ١٩١٩ .

وبعد ذلك تسلم راية البحث فى تاريخ القاهرة وخططها جيل آخر من المستشرقين الفرنسيين يأتى على رأسه جاستون فييت Gaston Wiet، أحد أعلم العارفين بتاريخ القاهرة وخططها ، حتى نصل إلى جيل أندريه ريمون André Raymond وجان كلود جـــارسان Jean Claude Garcin ، وأخيراً سيلفى دنوا Sylvie Denoi وجوليان لؤزو Julien Loseau .

وإذا كان كل الذين أتينا على ذكرهم قد اهتموا بدراسة تاريخ العاصمة المصرية منذ تأسيس الفسطاط وحتى سقوط دولة المماليك فى سنة ٩٢٣ هـ / ١٥١٧م ، فإن أندريه ريمون، على العكس منهم، وجه كل اهتمامه إلى دراسة القاهرة فى العصر العثمانى وعلى الأخص حتى نهاية القرن الثامن عشر ، فجلّى بذلك تاريخ هذه الفترة الذى ظل زمنًا طويلاً بعيداً عن الدراسات الأكاديمية الجادة .

ولكن كيف ومتى وجّه ريمون اهتمامه إلى دراسة القاهرة، والقاهرة العثمانية بصفة خاصة؟ لقد كانت كل الدلائل تشير إلى أن أندريه ريمون سيتركز مجال اهتمامه فى دراسة تاريخ تونس فى العصر الحديث، فبعد حصوله على الأجر جاسيون فى باريس سنة ١٩٤٧، وهى الشـهـادة التى تؤهل للتـدريس فى المدارس الثـانوية والانخراط فى دراسات أخرى متقدمة ، كانت أمامه سبل مفتوحة للتدريس فى شمالى إفريقيا ، فطلب أن يذهب إلى تونس لا إلى الجزائر ، التى كانت تعد حينئذ أراضى فرنسية. ووصل إلى تونس فى أكتوبر سنة ١٩٤٧ والتحق للعمل كمدرس فى ليسيه كارنو، أكبر معاهد التعليم الفرنسية فى تونس حينئذ. ولكنه بدأ يدرك بعد سنتين من العمل فى هذا الليسيه عدم جدوى تواجده فى وسط فرنسى، فطلب الانتقال إلى المدرسة الصادقية، المدرسة الثانوية الوطنية، وكانت مرحلة مهمة فى حياته أتاحت له التعرف عن قرب على القضايا الوطنية التونسية والاحتكاك بالواقع التونسى، الأمر

الذى ساعد على تغيير هدفه الدراسي وتوجهه إلى الاهتمام بدراسة تاريخ تونس فى القرن التاسع عشر، وهى دراسة صعبة لأن هذه الفترة لم يكن يعـرف عنهـا حينئذ إلا الشيء القليل ولم يكن قد نشر شيء مهم من وثائقها ، كما إن الحولية العربية الوحيدة التى تسجل تاريخ هـذه الفترة لم تكن قد نشرت بعد. فقد أراد ريمون أن يفهـم كيـف كان يعمل المجتمع التونسى المحلى، وكيف أدى تطور التاريخ التـونسى إلى الانتداب. وهكذا ذهب ريمون لمقابلة شارل أندريه جوليان – أول شخصية مؤثرة فى حياة ريمون– وأكبر متخصص فى تاريخ مقاومه الاستعمار فى جامعة السربون الذى لم يتحمس كثيراً للموضوع ، غير أن شارل جوليان نصحه إذا كان مهتماً بالفعل بدراسة هذا الموضوع فعليه أن يتوجه إلى كلية سانت أنطونى بأكسفورد وأنه مستعد لتوفير منحة له هناك . ووجد هذا الاقتراح قبولاً كبيراً لدى ريمون، فقد كان فى أكسفورد فى ذلك الوقت فريق متميز من الأساتذة على رأسهم السير هاملتون جب وريتشارد والزر وجوزيف شاخت وجوفرى لويس ثم ألبرت حورانى ابتداءً من عام ١٩٥١ .

كانت الفترة التى أمضاها ريمون فى أكسفورد قاطعة فى توجُهه بفضل محاضرات ألبرت حورانى ، يقول ريمون:" لقد كان حورانى هو الذى جعلنى أفهم تاريخ الدولة العثمانية فى الإطار الذى أتممت فيه بعد دراساتى . فكل مجرى حياتى الدراسية كمؤرخ للعالم العربى الحديث كانت نتيجة تدريسه وأنموذجه. فقد تكونت فى فرنسا كمؤرخ عام، أما تكوينى كمؤرخ للعالم العربى فإنى مدين به إلى ألبرت حورانى وإلى أكسفورد التى درست فيها العربية بطريقة منطقية" . كان الموضوع الذى اختاره ريمون لدكتوراه الفلسفة تحت إشراف حورانى هو" سياسة بريطانيا فى تونس من ١٨٣٠ إلى ١٨٨١" التى لم ينشرها أبـدا ، وإنمـا استخلص منها بعض المقالات (نشرها فى السنوات ١٩٥٥ ، ١٩٦١، ١٩٦٤) توضح عمق الأبحاث التى قام بها من خلال الوثائق البريطانية الرسمية والأوراق الشخصية لـ Gladstone و Granville. وفى عام ١٩٥٢ ألحقه شارل أندريه جوليان بال CNRS فى باريس حيث تمكن من إنجاز تحرير رسالته التى ناقشها فى أكسفورد ١٩٥٤ وفترة أخرى تمكن ريمون– بفضل

شارل أندريه جوليان – من الحصول على منحة في الـ Ifead بدمشق كان الهدف الرئيسي منها هو تحسين لغته العربية والتعرف على الشرق الأدنى، وكاعتراف منه بفضل شارل أندريه جوليان أشرف في عام ١٩٦٤ مع بيير مارتليو على نشر كتاب تذكاري Mélange مهدى إليه. وفي سنة ١٩٥٥ حصل ريمون على وضع Mesionnaire في المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، فكانت هذه السنة هي أول تعرف له على مصر والقاهرة فاتصل قبل مغادرته إليها بجاستون فييت المتخصص الكبير في تاريخ مصر الإسلامية ، وطلب منه معاونته في اختيار موضوع لدكتوراه الدولة ، التي كانت تتطلب في هذا الوقت كتابة رسالتين ، فنصحه فييت أن يكتب رسالته الرئيسية عن " تونس في القرن التاسع عشر" والرسالة الصغيرة عن " الطوائف في مصر اعتماداً على تاريخ الجبرتي " كان من المفترض أن تمتد إقامة ريمون في القاهرة لثلاث أو خمس سنوات إلا أن اندلاع حرب السويس في أكتوبر سنه ١٩٥٦ وضع نهاية لإقامته الأولى في مصر حيث أغلق المعهد الفرنسي لفترة غير قصيرة. ولكن ريمون عاد للتردد على القاهرة بعد استقرار العلاقات المصرية الفرنسية ، وكانت هذه الزيارات قاطعة في توجيه أبحاثه ، حيث أغرم بالقاهرة وتاريخها ، فبدأ أثناء هذه الزيارات في البحث عن مصادر ذات طبيعة مختلفة عن تلك التي استخدمها الجيل السابق من المؤرخين، حيث يذكر في مقدمة كتاب " حرفيو وتجار القاهرة " أن بلاشير ولاووست هما اللذان فتحا أمامه طريق الشرق وأن ماسينيون و فييت هما اللذان اقترحا عليه أن يكرس أبحاثه عن مصر. وكان لفييت التأثير القاطع ، فقد كان فييت في ذلك الوقت أحد أعلم الباحثين في تاريخ مصر الإسلامية من خلال دراساته الجيدة المعمقة ونشراته للمقريزي وابن إياس وللكتابات والنقوش التاريخية والمساجد الأثريه. وقد أتاح فييت لريمون أن يستخدم برحابة صدر بطاقاته الشخصية التي جمعها خلال قراءاته الطويلة عن تاريخ القاهرة وتاريخ مصر. وقد عبر ريمون عن امتنانه الكبير لفييت ليس فقط من خلال الإشارات المتعددة إلى مؤلفاته ، وإنما باستكمال ونشر الترجمة التي أعدها فييت لفصل " أسواق القاهرة " في خطط المقريزي ونشرها باسمها سنه ١٩٧٩ .

وتظهر المقالات الأولى التي كتبها ريمون عن مصر في نهاية خمسينات القرن الماضي مدى تمكنه من المصادر الأوروبية والحوليات المنشورة وغير المنشورة ، وعلى الأخص " عجائب الآثار" للجبرتي والكنوز التي لا تنفد لكتاب " وصف مصر" La Description de l'Égypte ودفعه ذلك إلى تحويل موضوع دراسته لتتناول رسالته الرئيسية دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لمصر في القرنين السابع عشر والثامن عشر فلم يكن يريد أن يعمل في موضوع محدود مثل ذلك الذي اقترحه عليه جاستون فييت عندما التقاه في باريس قبل توجهه إلى القاهرة ؛ غير أن تناول هذا الموضوع كان سيتوقف على توافر المعلومات والوثائق التي تتيح له القيام بهذه الدراسة ، فكان عليه أن يبحث عن مصادر ذات طبيعة مختلفة.

في هذه الفترة ، وبالتحديد في سنه ١٩٦٢ ، صدر في كامبردج ماساتشوستش كتاب مهم هو كتاب ستانفورد شو عن " التنظيم الإداري والمالي لمصر العثمانية " الذي كان عاملاً حاسماً في توجهه . فقد أظهر شو أنه من الممكن استخدام الأرشيف العثماني ، الذي لم يكن قد درس بعد بطريقه موثقه . فكان عليه أن يقتحم مجال الأرشيف ، ولم يكن هدفه هو تناول الأرشيف من الزاوية الديموجرافية والإدارية والمالية فقط ، وإنما كمصدر لإعادة بناء المجتمع المصري في هذه الفترة ، تماماً مثلما استخدم الباحثون الغربيون الوثائق العدلية التي تعدل الوثائق التي وجدها . وكان عليه أن يقيم منهجه الخاص ، لأن هذا النمط من البحث لم يعرف من قبل في هذا المجال وكان غرضه هو عمل دراسة كمية يستخرجها من الوثائق الفنية بالتفاصيل عن المواريث والتي اكتشفها في سجلات المحاكم الشرعية. وكان ريمون قد سبق له أثناء وجوده في فرنسا منذ سنه ١٩٥٧ أن استغل ذلك في العمل في أرشيف باريس ومكتباتها حيث اكتشف ضمن وثائق الحملة الفرنسية على مصر المحفوظة في أرشيف فانسان " قائمة بالطوائف المهنية في القاهرة سنه ١٨٠١ " تقدم تعداداً لمنظمات التجار والحرفيين في مدينةالقاهرة سجلت لسلطات الاحتلال الفرنسي ، وهو ما يدل على أنه كان يسعى إلى إيجاد أنماط أخرى من المصادر لم يكن الكثيرون يعرفون أين يبحثون عنها .

هنا كان تأثير كلود كاهن ،الذى أصبح المشرف الرسمي على رسالته عن مصر ، عميقاً . فكلود كاهن من أوائل الذين اكتشفوا أهمية تطبيق التاريخ الاقتصادى والاجتماعى على العالم العربى الإسلامى ، وأرشد العديد من الدارسين إلى أهمية دراسة التاريخ الاقتصادى. حاول ريمون في هذه الرسالة أن يطبق على دراسة الفترة المبكرة من التاريخ المصرى الحديث نهجًا سبق أن استخدمه جون سوفاجيه في دراسة تاريخ سوريا وحلب على وجه الخصوص في العصور الوسطى ، منهج يرتكز على الربط بين العمل الأرشيفى ودراسة العمران الأثرى . فدراسة المدينة وآثارها وبنائها العمرانى تكمل في رأيه المعلومات التي توفرها له المصادر المكتوبة عن البناء الاجتماعى ، وبالتالي فإن هذه المصادر يجب استخدامها معًا بطريقه متوازنة .

يقول ريمون : " كنت عند وجودى فى القاهرة أمضى نصف وقتى فى مطالعه أرشيف المحاكم الشرعية ، والنصف الآخر فى التجول فى المدينة القديمة لأعيد تصور وضع القاهرة الذى كانت عليه في العصر العثماني" . ولكن هذه الأبحاث لم تكن دون مخاطرة حيث شك السكان في غرضه، فهو لا يهتم بالآثار المملوكية الضخمة التي تجذب السياح وإنما بآثار صغيرة ليست فى حالة جيدة أو ليست أثارًا على الإطلاق ، وأحيانًا كان الناس يقذفونه بالطوب ، وكانت الجولة تنتهى عادة فى نقطة الشرطة حيث يشرح لهم طبيعة عمله . وفي أحيان أخرى كان الناس يهتمون بنشاطه وينتهى الأمر بدعوته إلى فنجان من القهوة حيث كان يحصل بسبب فضول المصريين ومناقشتهم على تبادل مهم للمعلومات التي ساعدته كثيرًا فى عمله .

هكذا درس ريمون آليات الاقتصاد باستخدام المصادر المحلية ، وهى مصادر فى غاية الثراء مقارنة بالمصادر الخارجية كتقارير القناصل أو أوصاف الرحالة . فقد كشفت دراسة سجلات المحاكم الشرعية عن نشاط اقتصادي هو تجارة التوابل ، كان فى طريقه حتماً إلى الزوال ، وأن طبقه كبار التجار التى كانت تسيطر على المجتمع المصرى فى ذلك الوقت ، تمكنت من إحلال منتج جديد هو البن محل تجارة التوابل ، أصبح مدار تجارة ذات أهمية دولية.

كانت المرحلة التالية في دراسته للقاهرة هي دراسة بناء المدينة وتطورها ، وكان لابد له من عقد مقارنات بينها وبين مدن عربية كبيرة أخرى في العصر العثماني . فقد كانت أحد أكبر الصعوبات التي واجهته عند دراسته لتاريخ القاهرة الاقتصادي والاجتماعي ، عدم وجود دراسات مماثله يمكن أن يقارن بها النتائج التي توصل إليها. وهذا ما دفعه بعد ذلك إلى زيارة المدن العربية الكبرى في العصر العثماني : دمشق وحلب وكذلك فاس والجزائر وتونس وأيضًا الموصل وبغداد . وكانت نتيجة هذه الزيارات بالإضافة إلى دراسة المصادر هو تأليفه كتابين أحدهما بالإنجليزية وهو Great Arab Cities ثم وثقه بالفرنسية Grandes Villes Arabe صدرا سنتي ١٩٨٤ ، ١٩٨٥ .

لقد تركزت دراسات أندريه ريمون على القاهرة في محاولته إيجاد إجابات لأسئلة جديدة لم تكن مطروحة من قبل مثل : كيف كانت تمارس المدينة نشاطها كمدينة ؟ فقد كان الشائع حتى هذا الوقت أن المدينة بمعنى الكلمة لم توجد إلا في أوروبا حيث يوجد مجتمع مدني يتمتع بحكم ذاتي جزئي تشرف عليه إدارة يتولاها مسئولون منتخبون ، فأراد ريمون أن يكشف الآليات التي سمحت باستمرار ضمان حياة مجتمعات المدينة العربية الإسلامية . فقام في أحد أوائل مقالاته بمناقشه حالات محددة لهذه الآليات هي : سقاءو القاهرة "les porteurs d'eau du Caire" ، حيث أوضح كيف أن تنظيما جاداً لنقل مياه النيل وتوزيعها سمح بحل مشاكل تزويد السكان بالماء رغم أن المدينة بنيت بعيداً عن مجرى النهر لتجنيبها الأخطار التي يمكن أن يسببها الفيضان وتحول مجرى النهر. وأعطى في مقال آخر قدمه إلى الندوة الدولية لألفية القاهرة عنوانه : العمران المدني ومشاكل العمران في القاهرة في القرنين ١٧ ، ١٨" نظرة أعم عن الطريقة التي نظمت بها مدينة كبيرة كالقاهرة حياة المجتمع المدني في غياب المؤسسات البلدية الرسمية.

كان النوع الثاني من الأسئلة التي بحث لها ريمون عن أجوبة طبوغرافية هي أين أقامت الفئات المختلفة لسكان القاهرة، وأين مارسوا مختلف الأنشطة الاقتصادية ؟ فحاول في مقاله " التوزيع الجغرافي للأحياء السكنية لأرستقراطية القاهرة في القرن الثامن عشر " (١٩٦٣) أن يظهر كيف بدل البكوات والأوجاقات أماكن إقامتهم من فترة

إلى أخرى وكيف عكست هذه التنقلات علاقتهم مع الحكومة العثمانية ومع مجموع المدينة خلال الفترة الممتدة بين سنتي ١٦٥٠ و ١٧٥٠، حيث انتقلوا تدريجيًا من جوار القلعة مركز الحكم العثماني وكذلك من مركز المدينة القديمة الفاطمية حيث الأسواق الشعبية والورش إلى الفضاء الواسع عند بركة الفيل وبركة الأزبكية. وتناول في مقال أخر عنوانه " الحارات والحركات الشعبية في القاهرة في القرن الثامن عشر " آلية التغيير في المدينة ، فمن خلال دراسة الأحياء الشعبية حيث تمارس الطبقات الفقيرة بعض أنماط النشاط الاقتصادي المتواضع ، أظهر كيف أمكن لهؤلاء السكان أن يعبئوا أحيانًا في حركات جماعية بفضل المؤسسات الخاصة بهذه الأحياء كطوائف التجار والحرفيين وفرق الصوفيه تحت قيادة قادة شعبيين لمقاومه الظلم الواقع عليهم من جانب السلطات وإن استغلوا في حالات أخرى من قبل البرجوازية أو جماعة العلماء للدفاع عن فائدتهم الطبقية .

وسنجد أنه منذ أول مقالات ريمون بدأ يظهر عنصر متواتر في أعماله عن القاهرة ألا وهو " خريطة القاهرة " التي عملها علماء الحملة الفرنسية . فهذه الخريطة المتفردة والمفصلية لمدينة إسلامية قبل القرن التاسع عشر ، ستظهر باطراد مع بعض التعديلات في جميع مقالات ريمون وكتبه ، بحيث نستطيع من خلال استخدامه لها أن نتعرف إلى مكان وجود الأسواق أو الحارات أو الحمامات ، وأماكن إقامة التجار الشوارع والأتراك والمغاربة ، ومختلف أنواع العمائر الدينية أو ذات الطابع الاجتماعي . فقد استخدم ريمون هذه المؤشرات العمرانية بمهارة حاذقة ليظهر إلى النور موضوعًا غامضًا هو التغييرات التي أثرت في هيئة المدينة وحجم سكانها . فلا أحد يجهل الصعوبات التي تواجه من يريد أن يقدم تقريرًا لسكان مدينة ، شرقية أو غربية ، قبل استخدام نظام تعداد الأنفس الدوري . لقد استخدم ريمون توزيع الحمامات والأسبلة ليقدم تقريرًا تقريبيًا لحجم السكان ، وأثبت أن توزيع الجماعات والأسبلة على أحياء القاهرة الكبرى يتناسب تقريبًا مع عدد السكان الذين يستخدمونها لضروراتهم اليومية ، مستفيدًا في ذلك من الطريقة التي اتبعها روبير منتران في دراسته عن " مدينة إستانبول في القرن السابع عشر" ، وبالإضافة إلى ذلك اعتبر ريمون أن انتقال "المدابغ

" من مركز المدينة تجاه الأطراف في القاهرة وحلب وتونس علامة على امتداد هذه المدن ، ويرى ريمون أنه يمكننا الربط بين انتقال المدابغ في القاهرة وبناء واحد من أهم آثار القاهرة العثمانية هو جامع الملكة صفية الذي تم بناؤه في سنه ١١٠٩هـ / ١٦١٠ متاخماً الحد الغربي للمدابغ القديمة.

وشهد العقد الأخير للقرن العشرين ظهور الدراسات العامة التي خصصها ريمون لتاريخ القاهرة ، فقد وجد أن الوقت قد حان ليسجل خلاصة قراءاته عن القاهرة منذ فتح العرب المسلمين لمصر سنه ٦٤٠ وإنشاء مدينة الفسطاط ثم إقامة العسكر والقطائع ، وهو التطور التدريجي الطويل الذي تمخض في النهاية عن ميلاد مدينة القاهرة الفاطمية ، ثم اتحاد هذه المدن المتعاقبة نهائياً مع تشييد صلاح الدين لقلعة الجبل . فكتب في سنه ١٩٩٣ كتابه Le Caire الذي تناول فيه تاريخ القاهرة منذ إنشاء الفسطاط وحتى نمو المدينة واتساعها في القرن العشرين .

وفي سنه ١٩٩٥ أصدر كتابه قاهره الإنكشارية Le Caire des Ianissaries l'appoge'e de la ville ottomane sous abd al-Rahman katkhuda الذي ركز فيه على ازدهار المدينة العثمانية في عهد عبد الرحمن كتخدا صاحب المنشآت العديدة والإصلاحات المتنوعة للعديد من آثار المدينة القديمة .

ونتيجة للأبحاث التي قام بها في أرشيف الحملة الفرنسية المحفوظ في Vincenne قرب باريس بعد خروجه من مصر في أعقاب حرب السويس ، تجمعت له مادة غنية وظفها في مناسبة مرور قرنين على دخول الحملة إلى مصر في كتابه " مصريون وفرنسيون في القاهرة ، ١٧٩٨-١٨٠١" الذي أصدره المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة سنه ١٩٩٨ .

وفي عام ٢٠٠٠ أشرك ريمون معه خمسة من كبار المتخصصين في تاريخ القاهرة والمدن والعواصم القديمة التي حلت القاهرة محلها ، في كتابة المادة العلمية لكتاب ضخم غني بالصور الفوتوغرافية واللوحات والخرائط التوضيحية عنوانه le Caire صدر عن دار نشر Citadelles & Mazenod كتب كل منهم ووثق مرحلة من مراحل

تطور تاريخ القاهرة وامتدادها العمراني ، كما ظهرت في عام ٢٠٠٢ ترجمة إنجليزية صدرت عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة لهذا الكتاب.

ولا يجب أن ننسى المقالات العديدة التي ساهم بها ريمون في دراسة تاريخ القاهرة ، وعلى الأخص في العصرين المملوكي والعثماني ، مثل " الحمامات العامة في القاهرة في نهاية القرن الثامن عشر " ، و" مساحة القاهرة وسكانها في مطلع القرن الخامس عشر " ، و" أسبلة القاهرة في العصر العثماني " ، و" جغرافية حارات القاهرة في القرن الثامن عشر " ، و" تحديد مواقع حمامات القاهرة في القرن الخامس عشر وفقًا لخطط المقريزي " ، و" سكان القاهرة من المقريزي إلى وصف مصر " ، ومقاله عن " الربع" . أحد أنماط السكن الاجتماعي في القاهرة خلال العصر العثماني ، ثم دراسته المهمة عن " القاهرة في زمن العثمانيين " في كتاب " قصور ودور القاهرة في العصر العثماني " ، وأخيراً وليس آخراً " خطط المقريزي والبناء العمراني للقاهرة المملوكية " .

أما آخر أعمال ريمون التي أصدرها عن القاهرة فكانت نشره بالاشتراك مع الصديق الباحث المصري المجد محمد عفيفي لـ " التاريخ المسلسل في حوادث الزمان ووقائع الديوان " لإسماعيل الخشاب ، وهو سجل لما كان يجري في ديوان القاهرة الذي أنشأه بونابرت ولكن في الفترة المتأخرة التي تولاها الجنرال مينو . وقصة اكتشاف مخطوط الكتاب بقسميه تدل على مدى تتبع أندريه ريمون للمصادر وبحثه عنها.

ولا يسعني إلا أن أتقدم بالتهنئة إلى العالم الجليل أندريه ريمون على هذه الإنجازات الرائعة عن تاريخ القاهرة في العصر العثماني ، سائلاً المولى عز وجل أن يمتعه بالصحة والعافية وأن يستمر في إثراء المكتبة بالدراسات التي تزخر بها بطاقاته وأوراقه عن تاريخ القاهرة.

المحور الثانى

التاريـــخ

إشكالية المنهج في تواريخ العصر المملوكي
عز الدين بن شداد (نموذجًا)

محمود إسماعيل(*)

ثمة مقولة متواترة – خاطئة – عن ازدهار الفكر التاريخيى فى مصر إبان العصر المملوكي. ومرد ذلك إلى انبهار المؤرخين المحدثين بكثرة عدد مؤرخي العصر ، ووفرة ما ألفوا ، بل إن المقريزى صنف وحده ما يزيد على ثلاثمائة كتاب ورسالة. كما تعاظمت ظاهرة ضخامة المؤلف الواحد ، حتى أن كتاب " نهاية الأرب" للنويرى يقارب ثلاثين مجلداً.

صحيح أن أعداد المؤرخين بمصر تزايدت فى هذا العصر ، وذلك لهجرات الكثيرين من المشارقة من بلادهم واستوطنوا مصر ، نتيجة الغزوات المغولية والصليبية ، كما استقربها أيضاً الكثيرون من مؤرخي بلاد المغرب والأندلس ، تحت تأثير تعاظم الخطر النصرانى وتفكك إمبراطورية الموحدين . وكتب هؤلاء وأولئك فى ضروب المعارف التاريخية شتى ، فكان العصر عصر " موسوعات" حوت معارف شتى ذات صلة بالتاريخ.

لكن نظرة مدققة تكشف عن التدهور الكيفى فى الفكر التاريخى برغم الازدهار "الكمي" ، إذ أن معظم ما كتب كان نقلاً واقتباساً عن السابقين ، دون أدنى إبداع أو ابتكار ، كما فشت ظاهرة " السطو" على مؤلفات المؤرخين القدامى ونسبة ما سُرق إلى من سَرق.

ولم تقتصر تلك الظاهرة على مؤرخى مصر وحدها ، بل كانت شائعة فى كل أقطار العالم الإسلامى ، حيث كان تدهور الفكر التاريخى جزءاً من تدهور الفكر

(*) أستاذ التاريخ الإسلامى . كلية الآداب- جامعة عين شمس

الإسلامي خلال عصر أطلق عليه ابن خلدون " عصر الانحطاط" وقد سبق لنا بيان ذلك كله في مجلدات ثلاثة من مشروعنا " سوسيولوجيا الفكر الإسلامي"(١) ، بما يغني عن البيان.

وقد أرجعنا التدهور إلى أسباب سوسيو- تاريخية ، تمثلت في سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي العسكري على أطلال الطبقة الوسطى - حاملة العلم - التي اختفت أوكادت. وانعكس الأساس الاقتصادي على الأحوال السياسية والأوضاع الاجتماعية ، ومن ثم الحياة الفكرية . إذ آل حكم أقطار العالم الإسلامي - في الغالب الأعم - إلى حكومات " العسكر" ، ومعظمهم عناصر غير عربية ، تولت الحكم عن طريق " الغلبة" ، في صورة " أوتوقراطيات" استبدادية متسلطة. كما اختفت الطبقة الوسطى نتيجة تدهور الأحوال الاقتصادية وسيطرة قوى أجنبية على طرق التجارة البحرية ، كما تهددت التجارة " البينية" نظراً لانعدام الأمن من جراء الحروب الداخلية بين النظم القائمة .

بديهي أن تفرز هذه الأوضاع مردودها السلفي على النشاط العلمي والفكري . إذ اختفت الاتجاهات العقلانية والعلمية التجريبية بعد تحريم العلوم الدنيوية ، باعتبارها " علوماً غير نافعة" . أما العلوم الدينية فقد تحولت إلى " التقليد" ، حيث اعتبر " الإبداع" بدعاً وضلالات. ولم يقدم فقهاء ومحدثو العصر إلا شروحاً وملخصات وحواشي ومختصرات لكتب السابقين. وحرمت الفلسفة وجُرم المشتغلون بها ، ليسود " التصوف الطرقي" الخرافي والتهريجي حتى أصبح يمثل ثقافة الحكام والمحكومين في أن بديهي أن يتدهور الفكر التاريخي ، موضوعاً، ومنهجاً، غايةً ومقصداً ، باعتباره جزءاً من الثقافة العامة آنذاك . فقد تقلصت موضوعاته لتنحصر في التواريخ الإقليمية والسير الخاصة بالحكام والمشاهير، وطبقات الفقهاء والمحدثين ، فضلاً عن الأحداث السياسية والوقائع العسكرية. أما الكتابة في " التواريخ العالمية" فقد اختفت أو كادت لغلبة النزاعات الإقليمية والسخائم العنصرية والصراعات الطائفية. ولم يتعد التاريخ الاقتصادي- الاجتماعي تسجيل الكوارث الطبيعية ، وتفشي الأمراض والأوبئة ، والنزعات العرقية، والنزاعات الطائفية.

ولاغرو ، فقد تدهورت مكانة علم التاريخ ، إذ شكك الفقهاء في مغزاه وجدواه واعتبره من قبيل " العلم غير النافع". ودخل المؤرخون في جدل عقيم معهم دفاعًا عن العلم وتبريرًا لوجوده. مثال ذلك؛ أن المؤرخ" ابن حجر العسقلاني" أفتى بأن الاشتغال بالتاريخ حلال ، لاحرام ، كما أفتى " الكتاني" المؤرخ بأن الشريعة تبيح الاشتغال به.(٢) وصنف " السخاوي" كتاب" الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" لإثبات فوائد العلم وجدوى الاشتغال به. وللغرض نفسه صنف " السيوطي" كتاب" الشماريخ في علم التاريخ" ، وكتب" الكافيجي" " مختصر علم التاريخ"، على أن أهم أسباب تدهور العلم وتجليات هذا التدهور تكمن في " إشكالية المنهج" : موضوع هذه الدراسة. وقضية المنهج على عدة أبعاد ، هي "المرجعية" و"طرائق الكتابة" و"مسألة الموضوعية" و" قضية التأويل والتفسير". فلنحاول تناول كل بعد على حده تناولاً عامًا ، ثم تعميق ما نستنتجه من أحكام من خلال تقديم دراسة لأحد مؤرخي العصر ، وهو المؤرخ " عز الدين بن شداد" ، تأكيداً لما نذهب إليه.

بصدد مسألة "المرجعية" ، نلاحظ أن الكثيرين من مؤرخي العصر كانوا" مؤرخي بلاط" موالين للسلطة، أو من المشتغلين في دواوين الإدارة، أو من المؤرخين المحدثين ، أي من علماء الحديث المشتغلين بالتاريخ.

بديهي ، أن يعتمد المؤرخون السلطويون على مشاهداتهم ، باعتبارهم " شهود عيان" ، أو مشاركين في الأحداث بدرجة أو بأخرى. كما قدرلهم الاستعانة بالوثائق في كتابة تاريخ معاصريهم، والنقل من مؤلفات السابقين بخصوص العصور الماضية.

لكنهم – مع ذلك– لم يوظفوا تلك المصادر المهمة بالقدر الكافي ، فكانوا يكتفون بإثبات الوثائق دون تحليل أوتخريج . كما أنهم أحجموا– في ظل إكراهات السلطة– عن تدوين الحقائق التي عاينوها. أما ما نقلوه عن المؤرخين السابقين ، فلم يعملوا فيه النقد والنظر، بل عولوا على الاقتباس حتي بالنسبة لأخطاء السابقين ، بما ينم عن جهل من ناحية ، وتغليب" الرواية" على الدراية" من أخرى.

وينسحب نفس الحكم على المؤرخين – المحدثين ، خصوصاً وأنهم لم ينقلوا إلا عن مصادر تتعلق بمذاهبهم، وأحجموا عن الإفادة من كتب مخالفيهم في المذهب .

لذلك لم يخطئ أحد الدارسين الثقاة حين ذهب إلى أن مؤرخي العصر " لم يقدموا أدنى جديد مبتكر"[4] . والأدهى شيوع " السرقات الأدبية" بين معظمهم ، فكانوا يسطون على كتابات السابقين ، دون إشارة إلى المصدر ، بما يوحي بأنها من إبداعهم ، كما هي حال المقريزي ، على سبيل المثال[6].

أما عن تبويب المعلومات وتصنيفها ، فقد اعتمدوا منهج القدماء في "النظام الحولي" ، الأمر الذي فت في وحدة الموضوع وتكامل بنيته. ونادراً ما عالجوا التاريخ كموضوعات ، لكن غلب عليها التكرار والاجترار ، نظراً لضآلة المعارف ، والافتقار إلى فنون الكتابة التاريخية.

ناهيك عن ضمور " ملكة النقد" ، لغلبة" التقليد" ، وتوجيه الاهتمام للسند على حساب المضمون ، خصوصاً بالنسبة للمؤرخين المحدثين الذين يفضلون " الرواية" على " الدراية".

بديهي أن تتسم العروض بالخلل والتخليط ، لغياب الوعي ببناء الموضوع وتسلسل تداعياته. بخصوص مسألة " الموضوعية " ، نلاحظ أن حظها عند مؤرخي العصر كان ضئيلاً ، خصوصاً عند مؤرخي البلاط الذين كان همهم تبرير سياسات الحكام ، بالحق أو بالباطل ولم يكن بوسعهم" الحياد" خلال عصر مار بالمحاذير والضغوط والإكراهات.

أما المؤرخون – المحدثون ، فقد تفننوا في تعرية خصومهم المذهبيين ، والتنديد بشخوصهم ومذاهبهم ، وحسبنا حكم على " " السيوطي " بأنه " ألف تاريخاً جمع فيه أكابر وأعياناً ، ونصب لأكل لحومهم خواناً"[7].

وقد يفسر ذلك بنقمته على " الأكابر والأعيان" باعتباره مؤرخاً " شعبياً" تصدى لتجريح الأرستقراطية وتعرية مفاسدها.

على أن الأمر تعدى " التعرية والتجريح " إلى " التكفير " ، خصوصاً عند المؤرخين – المحدثين[8]. لذلك – وغيره – شاع بين المعاصرين أن " التاريخ أساسه الكذب"[9] .

من هنا ، شاعت " المجازفات " عند المؤرخين التي تنم عن الجهل وانعدام الدراية ، على حد قول " ابن إياس "(١٠). وإن كان الإنصاف يقتضي الاعتراف بوجود ثلة من المؤرخين اتسمت كتاباتهم بقدر كبير من الموضوعية ، بل أن بعضهم لم يتورع عن نقد السلطة ومؤرخيها ، فضلاً عن تعرية مفاسدها ومفاسدهم(١١) ، كما هي حال " ابن حجر " ، و " ابن الأعرج " اللذين انحازا إلي الرعية . وحسبنا أن الأخير دعا إلى إصلاح شامل في أجهزة الدولة الإدارية والمالية والقضائية ، وندد بالشطط الجبائي ، وطالب بتشكيل جهاز رقابي من " موظفين أكفاء ثقاة وقضاة وكتاب شهود(١٢)". ويشاركه " السيوطي " موقفه ، حيث أثر عنه رفض ما قدمه السلاطين إليه من إنعامات ، واعتكف بمنزله احتجاجاً على مظالمهم(١٣).

أما عن رؤى مؤرخي العصر وموقفهم من مسألة " التعليل " و " التأويل " ، أي " التفسير " ، فقد غلب عليها الطابع الديني الغيبي. فالتاريخ في " مخايلهم " " قدر إلهي يجب التسليم به ، والخضوع له ، وصيرورته منوطة بمخلص تبعث به العناية الإلهية على رأس كل مائة سنة ". وفي هذا الصدد كتب " السيوطي " كتاب " التنبئة عمن يبعث الله على رأس كل مائه " .

ونظراً لغياب العلوم التجريبية وذيوع التصوف الطرقي ، غصت كتابات المؤرخين بالخرافات والشعوذات ، والتسليم بالكرامات والخوارق(١٤). ولاغرو ، فقد امتهن بعضهم الاشتغال بالسحر والتنجيم ، كالمقريزي ، فربطوا بين وقوع الحوادث وبين حركة الأفلاك .

وطبيعي أن يشذ بعض مؤرخي العصر عن القاعدة العامة ، حيث اعتبروا التاريخ ووقائعه نتاج " فاعليات بشرية " وإرادات إنسانية . وفي هذا الصدد قدم المقريزي بواكير رؤية عن تأثير الاقتصاد في الاجتماع والسياسة ، وذلك في كتابه " إغاثة الأمة بكشف الغمة ". وقد بالغ – لذلك – بعض دارسيه فاعتبروه " مؤرخاً مادياً تاريخياً(١٥)". وهو حكم لا يتسق مع إيمانه بالتنجيم(١٦) ، كذا الاعتراف بتأثير الكرامات والخوارق في تفسير الأحداث والوقائع.

كما نلتمس نظرة واقعية للتاريخ عند بعض مؤرخي الشيعة[١٧]، نظراً لاحتفاظهم بمعارف فلسفية وعقلانية وعلمية تجريبية .

أما عن مقاصد مؤرخي العصر من كتابة التاريخ ، فتش - بالمثل - بتدهور الفكر التاريخي، إذ تحمل مقدمات معظم مؤلفات العصر حقيقة المقاصد الدنيوية، وإن غلفوها بمسوح ديني أحياناً ، وادعاءات وهمية بترشيد الحكام ونصحهم لصالح الرعية . لقد استهدف معظمهم التكسب والارتزاق عن طريق تبجيل الحكام وتحويل مساوئهم إلى فضائل وتبرير سياستهم الجائرة[١٨].

وبصدد لغة الكتابة وأسلوبها ، فقد مالوا - في الغالب الأعم - إلى الركاكة والاهتمام بالصيغة اللفظية والمحسنات البديعية على حساب المضامين والمعاني. كما فشت الألفاظ الأعجمية ؛ نظراً لعجمة الحكام ومؤرخيهم كما هي حال " ابن تغرى بردى " ، على سبيل المثال .

لذلك - وغيره - لا نبالغ إذا ما حكمنا بتدهور الفكر التاريخي في هذا العصر ، وهو تدهور يعود بالأساس إلى " الفقر المنهجي ". وهو حكم قال به بعض المؤرخين المحدثين ، إذ ذكر " مرجوليوث "[١٩] " النقل الشائع ، والسطو سمة بارزة والاجترار والتكرار بديل للإبداع والابتكار" ، وقال " روزنتال "[٢٠] " لقد عزف مؤرخو العصر على نغمة واحدة " قوامها " المجازفة والجهل " ، لذلك فمعظم ما كتب - في نظر " محمد مصطفى زيادة " " كان معيباً " ، لذلك أيضاً " لم تحظ كتاباتهم بثقة الدارسين المحدثين "[٢٢].

تلك رؤيه عامة سنحاول مزيداً من برهنتها بعرض الافكار الأساسية التى طرحها تلميذنا النابه " سند أحمد سند " عن منهجية المؤرخ " عز الدين بن شداد " في رسالته للدكتوراه - بإشرافنا - تلك الأفكار التى لا تختلف كثيراً عما ذهبنا إليه فى حكمنا السابق .

ولد العز بن شداد بحلب عام ٦١٣ هـ ، برع في العلوم الدينية وأحاط بطرف من العلوم الدنيوية ، رحل إلى مصر عام ٦٥٨هـ واتخذها موطناً ومستقراً ، حيث اتصل

بالبلاط المملوكي ، وحظي برعاية " الظاهر بيبرس " فتقلد الكثير من المناصب العليا ، حتى وفاته عام ٦٨٤هـ .

ويشي ذلك بتيسر أحواله فعاش حياة الطبقة الأرستقراطية ، الأمر الذى انعكس على كتاباته التاريخية ، إذ كان " مؤرخ بلاط " . كما حذق علوم التفسير والحديث والفقه ، وكان شافعي المذهب ، الأمر الذى أثر فى منهجه التاريخى ، كما سنوضح فى حينه .

له مصنفات شتي في العلوم الدينية ، كما ألف في التاريخ " الروض الزاخر فى سيرة الملك الظاهر " ، و" الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة " ، و" تحفة الزمن فى طرف أهل اليمن " ، فضلاً عن " تذييل " لكتاب " الكامل " لابن الأثير.

فماذا عن منهجه فى دراسة التاريخ ؟

بخصوص " مرجعية " ، كان شاهد عيان للكثير من أحداث عصره ، حيث شارك فى بعض الحملات العسكرية كما خبر حياة البلاط المملوكي ، وعقد صلات وطيدة مع الكثير من علماء ووجهاء عصره ، فضلاً عن رحلاته وسفاراته إلى الخارج .

لذلك استمد مادة تاريخية أصيلة هامة وظفها فيما كتب من تواريخ[٢٣]. وفضلاً عن ذلك " سمع عن شهود عيان " ، واطلع على الكثير من الوثائق ، لكنه لم يفد منها الإفادة المرجوة ، إذ زين بنصوصها مؤلفاته ، دونما تحليل أو تخريج على الرغم من أهميتها بصدد النظم المملوكية ، الإدارية والمالية والقضائية والعسكرية[٢٤].

أما عن تأريخه للعصور السابقة ، فقد اعتمد على النقل والاقتباس . ويحمد له إثبات مصادره أحيانًا ، كذا إفادته من مصنفات مؤرخين شيعة من المعاصرين والقدامى[٢٥].

أما عن تصنيفه وترتيبه الأحداث التاريخية ، فقد اتبع " النظام الحولى " ، شأنه شأن جل معاصريه ، وإن أرخ لأطلال المدن والآثار تأريخًا يعتمد طريقة " الموضوعات " . وفى نهاية كل " حولية " ، كان يسجل تراجم لرجالات الدولة والوجهاء والمشاهير والعلماء والشعراء .

أسلوبه ينم عن اهتمام بالبديع ، ولغته سليمة ، وإن استخدم بعض ألفاظ العامية أحياناً . يؤخذ عليه الإسراف في استخدام " النهج الحواري " ، دون الاكتفاء بذكر المحتوى والمضمون ، كذا الإسراف في الاستشهاد بالشعر[٢٧].

يتفرد عز الدين بن شداد بسمة إعمال النقد فيما نقل عن المؤرخين السابقين ، إذ كان يعمل العقل والنظر في الروايات ويرجح ما يراه منطقياً مقنعاً . كما تفرد بمعالجة موضوعات جديدة ، مثل وصف الآثار الباقية عن القرون الخالية[٢٨]. ولعله تأثر في ذلك بكبار المؤرخين السابقين من أمثال " البيروني "[٢٩]. كما كان منصفاً حين يعلن عن غموض الحقائق المشتبهة ، وعدم قدرته على البت فيها ، مقرراً أن التاريخ معرض للتصديق والتكذي ، وأن واضعه سائق نفسه إلى " التعنيف والتثريب " .

هذا فضلاً عن وقوفه على الأسباب التي تحول بين المؤرخ وبين الوقوف على الحقائق ، ملخصاً إياها في " الخصومه والتحاسد والمداخنه " بين الفقهاء ، كذا بين " الملوك وتغلب بعضهم على بعض "[٣٠].

ومع ذلك كان مؤرخاً " مقلداً " لكن تقليده – حسب قوله – كان للمؤرخين العدول. على أن قوله مشكوك فيه ، خصوصاً أنه نقل الكثير عن مؤرخين اهتموا بالأساطير – كالواقدي– دون تمحيص أو نقد. ويرجع ذلك – فيما نرى– إلى اتباعه نهج أهل الحديث الذين غلبوا الراوية على الدراية.

وهذا يقود محاولة الوقوف على رؤيته للتاريخ وتفسيره وقائعه وأحداثه. كانت رؤيته " دينية" تعول على " القضاء والقدر". فالتاريخ من ثم مختوم بالعناية الإلهية . وله شعر في هذا المعنى نقتبس منه قوله:

من لزم الصبر نال بغيته   وطاوعته السعود في الفلك

ويشي ذلك بإيمانه – مثل سائر مؤرخي عصره – بالصلة بين طوالع الأفلاك وحركة النجوم وبين الوقائع التاريخية.

ناهيك عن أخذه بكرامات المتصوفة، وأقوال المنجمين ، والرؤى المنامية[٣١].

وكان يعتبر عصر الرسول (ص) والخلفاء الراشدين نموذجاً يجب احتذاؤه ، شأنه شأن السلفيين[٣٢] . ومن ثم قال بالتفسير الأخلاقى للتاريخ ، فلطالما قيم الحكام والمشاهير من خلال منظور أخلاقي.

ومع ذلك، يحمد له ولوج باب" التفسير الاقتصادي - الاجتماعي" - ربما دون وعي- حين تحدث عن تأثير التجارة في الصراع الإسلامي- الصليبي، كما ندد بالبرجوازية التجارية ، مبدياً اتسام كبار التجار بالفساد والرشوة والسرقة أحياناً.

أما عن موضوعيته ، فمشكوك فيها ، إذ برر كل أخطاء الحكام وسياستهم الجائرة حفاظا على وضعيته الأرستقراطية . كما سكت تماماً عن ذكر الأحداث المتعلقة بهذه المفاسد، في حين تحامل على الرعية الذين كانوا في نظره من " أهل الزنا واللواط[٣٤]".

خلاصة القول ، إن الفكر التاريخي تدهور في مصر المملوكية - منهجياً- الأمر الذى انعكس سلباً على مقومات علم التاريخ الأخرى. وأن هذه الظاهرة كانت سائدة في كل أقطار العالم الإسلامي الذى عاش- آنذاك" مرحلة الإقطاعية العسكرية . وهو أمر يؤكد مقولتنا عن سوسيولوجية الفكر".

الهوامـــــش:

(١) مـــراجـع: محمـود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي طور الانهيار ، مجلدات ١ ، ٢ ، ٣ ، القاهرة ٢٠٠٤ .

(٢) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون ، ج٣ ، ص ١٥٥ ، بيروت ١٩٩٠ .

(٣) محمد مصطفى زيادة: المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي، ص٨، القاهرة ١٩٤٩ .

(٤) أحمد عبد الرازق: المصادر المملوكية المتأخرة ، ص ٢١ ، ٢٢ ، القاهرة ١٩٧٤ .

(٥) شاكر مصطفى : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٤٥ .

(٦) محمد مصطفى زيادة : المرجع السابق ص ٣٩ .

(٧) ابن الأعرج: تحرير السلوك في تدبير الملوك ، ص ٦٠ ، القاهرة ، د.ت.

(٨) روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين ، الترجمة العربية ، ص ٧٤ ، بغداد ١٩٦٤ .

(٩) ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ج٢ ، ص ٢٨٨ ، القاهرة ، د.ت.

(١٠) محمد مصطفى زيادة : المرجع السابق ص ١٩ .

(١١) ابن الأعرج: المصدر السابق ص ٣١ – ٣٩ .

(١٢) عبد المنعم ماجد: الدولة الأيوبية ص ١١ ، القاهرة ١٩٩٧ .

(١٣) روزنتال: المرجع السابق ص ١١٦ .

(١٤) طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٤٠٢ ، ٤٠٤، دمشق ، د.ت .

(١٥) محمد مصطفى زيادة : المرجع السابق ص ٧٥ .

(١٦) أحمد أمين ظهر الإسلام ، ج ٢ ، ص ١٧٨ ، القاهرة ١٩٦٢ .

(١٧) روزنتال: المرجع السابق ، ص ٨٦ .

(١٨) مرجوليوث: دراسات عن المؤرخين العرب ، الترجمة العربية ، ص ١٧٤ ، بيروت ، د.ت.

(١٩) روزنتال: المرجع السابق ، ص ٩٠ .

(٢٠) المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي ، ص ٩٠ .

(٢١) Blochet : Histoire des sultans Mamluks p.g. Paris 1919.

(٢٢) سند أحمد سند: العز بن شداد مؤرخًا ، رسالة دكتوراه ، جامعة عين شمس ، مخطوطة ، ٢٠٠٤م ، ص ١٤٣ .

(٢٣) نفسه ، ص ٥٨ – ١٦٠ .

(٢٤) نفسه ، ص ٢٠٨ .

(٢٥) نفسه ، ص ٢١٢ .

(٢٦) نفسه ، ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

(٢٧) نفسه ، ص ٢٣٩ .

(٢٨) نفسه ، ص ٢٤١ .

(٢٩) نفسه ، ص ٢٤٣ .

(٣٠) نفسه ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ .

(٣١) نفسه ، ص ٢٥٦ .

(٣٢) نفسه ، ص ٢٥٧ .

(٣٣) نفسه ، ص ٢٦١ .

سلطنة المماليك
وآراء بعض الرحالة المسلمين والأوروبيين
٦٤٨ ـ ٩٢٢ هـ / ١٢٥٠ ـ ١٥١٦ م

حياة ناصر الحجي(*)

كانت الشورى في بدء الحكم الإسلامي هي المحور الأساسي الذى انبثقت منه القرارات الجماعية ، وقد كان أصحاب الرأى الراجح علمًا وتجربة هم ركيزة الشورى ، ثم أصبحت واجب الفقهاء يسدون بها نصيحة لأولى الحكم واستنارة ، ومع اتساع الدولة الإسلامية وطغيان الماديات عزف أولئك الفقهاء عن مجالس الحكم ، وأنيطت المهمة بالقضاة ليلعبوا دور النصحاء فى الشورى والإفتاء ، وكانت إناطة الوظيفة بهم بين قبول ورفض منهم ، وبين إقناع وعزل من الحاكم .

ومع تلاشي طابع الشورى تضاءلت قوة السلطة المركزية ، وظهرت السلطنات الصغرى شرقًا وغربًا ، واقتصر حكم الخليفة العباسي على بغداد وما حولها دون ولايات الشرق والغرب. فكان هذا الضعف الداخلى عاملاً رئيسيًا في ظهور الخطر الصليبى ، ونجاحه فى إقامة الممالك اللاتينية في الساحل السورى. وتحول دور الفقهاء والقضاة من إسداء النصح للحكام إلى بث الوعى بين صفوف الأمة الإسلامية . وهنا حاول بعض منْ بيدهم شيء من السلطة إيجاد نظم توفر قدراً أكبر من الحرية والأمان . ولكن السؤال هنا هل حققت هذه الدويلات التى شغلت مساحات واسعة من الدولة العربية الإسلامية تلك الأهداف المأمولة أم أنها كانت مجرد تنظيمات سياسية لتحقيق الاستقلالية الاقتصادية ، وبالتالى ضمان المنفعة الخاصة ؟

(*) أستاذ التاريخ العصور الوسطى . كلية الآداب- جامعة الكويت

وهل حصل الفرد العادى فى هذه المجتمعات المستقلة على آماله فى الحرية والأمان ؟ لم يتغير وضع الإنسان المسلم فى هذه المجتمعات الجديدة على الرغم من تغير جنسية الحاكم ، وبدأت مرحلة جديدة من حكم الأجانب عرقًا المسلمين عقيدة ، ولم يشعر الإنسان العادى بهذا الفارق العرقى حيث كانت الرابطة الأساسية بين تلك الشعوب المحكومة هى الإسلام . بل كانت هذه الرابطة العقائدية هى التى تصدت للعدوان الصليبى وقد رفع راياتها الأكراد والترك وغيرهم من الأعراق غير العربية . وكان تطابق فلسفة السلطة مع مبادئ العقيدة كبيراً مع تلك المواجهات ، ولكن النزعة الإنسانية نحو المنفعة الخاصة كانت باقية أزلاً ، وتعمقت مع استمرار حكم الأجنبى .

وقد حاول الأجانب المسلمون صرف نظر الفرد العادى عنها بأمرين أساسيين فى إطار الحكم الإسلامى وهما : الشرعية والشعبية. وقد تحققت الشرعية مع الحرص على تواجد الخليفة العباسى فى جميع الاحتفالات الرسمية والشعبية ، وإن كان طيلة تلك القرون لا يملك من أمر نفسه شيئًا. أما الشعبية فقد تجلت فى أمرين رئيسيين هما : إقامة المنشآت العامة والمؤسسات العلمية والاجتماعية ، وترك جميع الوظائف فى دواوين الدولة لأبناء الشعب المحكوم المسلم منهم والذمى على حد سواء .

ولكن هل يكفى هذا الإطار المادى لقبول فكرة إن حكم الأجنبى المسلم يحقق للشعب الحرية والأمان . قد يكون الوضع مقنعًا لعامة الناس ولكن ماذا عن العلماء والقضاة والفقهاء هل حقق ذلك الوضع الاجتماعى قبولاً لديهم ؟ من الصعب التأكد من تلك القناعة ، ويظهر إن الحكام الأجانب المسلمين أدركوا أن ذلك كله ليس كافيًا ولابد من إيجاد جسر يجعل تلك الطبقة المفكرة تتقبل إمساكهم لزمام السلطة فى البلاد وكان المخرج هو نظام الشورى وأخذ رأيهم فيما يعن لرجال الحكم من مشاكل وقضايا فيتحقق لهم بذلك المنفعة والمكانة . لقد أدرك أولئك أصحاب السلطة أن من البلاء أن يكون الرأى لمن يملكه دون من يبصره . إلا أن تلك الشورى لم تكن أبداً وسيلة للحكم فكثيراً ما كان السلطان يعزل القاضى قبل أن يقدم على تنفيذ قرار شخصى له . كما إن القاضى يجد نفسه أحياناً مضطراً إلى عزل نفسه عندما يطلب منه السلطان

المـــوافقة على أمـــر يتـعارض مع مصلحة الشعب ، ويرى فيه استغلاله لمكانته ووضعه الاجتماعي .

قد كان القضـاء دائمًا هو ضـمـير الأمـة ، ومن هنا كـانت الرابطة الوثيـقة بين القضاة والشعب ، فقد كانوا بالنسبة لهم ضمير الأمة ولسانها. كما كان القضاء دائمًا وأبدًا مسئولية شاقة لارتباطها بالسلطة فلا قيمة لرأى دون تنفيذ . لقد اجتهد القضاة دائمًا لنصرة الحق ولكن الجهاد نادرًا ما كلل بالنجاح ، ولذا كانت فرصة الظلم في ظل هيمنة الأجانب المسلمين كبيرة . وقد يكون التعميم هنا جائزًا إذ لابد من التنويه بأن بعض الروابط الطيـبـة نشـأت بين بعض هؤلاء الحكام والعـامـة ، ولكن ذلك الوضع سرعـان مـا يتـلاشى مع نهـاية حكم ذلك السلطان وتلاعب القـائمين على السلطة بما كانت توفره لهم من امتيازات وصلاحيات .

ويظهر التلازم منطقيًا بين العلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكوم ، وبين توافر مبدأ العدالة ، فكلما كان الحاكم متواجدًا دون حجاب كانت صلة شعبه به أوثق ، ولكن تلك الأستار بدأت تنسدل ، والأسوار ترتفع حتى وصل الأمر إلى إقامة الحكام في قلعة ذات أسوار عالية وبوابات حديدية يستعصي دخولها دون قوة . وقلت لقاءات الحاكم بالشعب ، وحددت في أيام الرخاء في مواعيد محددة كان الاستمرار في حفظها نادرًا . وأصبح التعبير في المناداة بالحرية والأمان رمزيًا ، وأصبح جل هم العامي الحصول على قوت يومه وفرش ليله ، وضاع القول الحق المنادى بمبادئ عصر الخلافة الراشدة ، وبات التسلط سيفًا مسلطًا على رقاب الناس ، وخفتت مصابيح العلم واقتصرت على شئون الدين .

ومع انحسـار مبدأ العدالة تتلاشى هيمنة الملك . ويظهر ثالوث القوة والبذل والعدالة حتمى التلازم مع تراجع مظلة الحرية . لقد كتب أرسطو طاليس إلى الإسكندر : " إن الرعيـة إذا قدرت على أن تقول قدرت على أن تفعل " . وقال الوليد بن عبدالملك لأبيه : " يا أبت مـا السيـاسة ؟ قال : هيبة الخاصـة مع صدق مودتها ، واقتياد قلوب العامة بالإنصاف لها ، واحتمال هفوات الصنائع ". وقال بعض الحكماء : " أسوَس

الناس لرعيته ، من قاد أبدانها بقلوبها ، وقلوبها بخواطرها ، وخواطرها بأسبابها من الرغبة والرهبة " .

ومع تراجع مبدأ العدالة زاد ارتفاع الحواجز بين الحاكم والمحكومين ، واتسعت فجوة القطيعة بين ضمير الأمة وسيافها . ويظهر التلازم ضروريًا بين الحرية والعدالة حيث تبدو الحرية على الرغم من أهميتها الأساسية بل الحياتية لا قيمة لها مع انتفاء مبدأ العدالة . بل تظهر الحرية أرضًا خصبة للظلم إذا لم يكن هناك من يتصدى لتطبيق مبدأ العدالة . ولذا يكون من السهل كثيرًا سيادة الاضطهاد فى زمن الحرية مع غياب نصراء الحق ، بل تصبح عديمة الجدوى لمن يقاسون الظلم دون هوادة على أيدى الجبابرة لأن الأقوى لا يزال بالأضعف الذى لا ينفعه دليله فى ظل هيمنة الظلم وتراجع العدالة .

قال بعض الحكماء : " على الملوك أن لا يتركوا محسنًا ولا مسيئًا ما دون جزاء ، فإنهم إذا تركوا ذلك تهاون المحسن ، واجترأ المسيء ، وفسد الأمر ، وبطل العمل " ، وقال عمرو بن العاص : " لا سلطان إلا بالرجال ، ولا رجال إلا بمال ، ولا مال إلا بعمارة ، ولا عمارة إلا بعدل " .

ومن ثم نصل إلى جوهر المشكلة وهى مسألة السلطة ... ماهيتها وما يجب أن تكون؟ .

تضح من التاريخ الإسلامى العربى أن الاستقرار الشامل فى المجتمع ما هو إلا نتيجة طبيعية للعلاقة بين الفكر والسلطة ، فعندما كان الفكر منسجمًا مع ما جاء فى القرآن الكريم ، وكانت السلطة تقوم على تلك المبادئ الأزلية كانت الأوضاع مستقرة إلى أقصى درجات الاستقرار الذى يعبر عنه القول : " يا عمر حكمت فعدلت فأمنت فنمت " . ولكن الانسجام لم يستمر طويلاً ، وتغير بطغيان المادة التى وفرتها الفتوحات الإسلامية . وارتفعت أسوار قصور الحكام ، وتواضعت دور الفقهاء والعلماء والقضاة . ويجب الإشارة هنا إلى أن التعميم فى هذا الوضع ليس جائزًا ، ولكن هناك من الحكام من حاول اجتياز تلك الأسوار ، والتقرب إلى أولئك المفكرين الذين نادوا

بضرورة أن يتبع الحاكم مبادئ العدل والمساواة والإحسان ، ولكنهم كانوا قلة ندرت مع مرور الزمن . ومن ثم كان الوضع عبارة عن سلاطين ينعمون بكل شيء ، وقلة مفكرة معدومة الحيلة ، وغالبية جاهلة يشغلها قوت يومها أكثر من أي أمر آخر .

قد انحرفت السلطة عن مواد الدستور الرباني ، وانغمست في ملذات الدنيا ، ثم استخدمت دعاة الفكر لدعم شرعيتها الموهومة . وقد يتقبل الإنسان انحراف السلطة لأمر أو لآخر ، ولكن من الصعب عليه كثيراً أن يتقبل مساندة المفكرين للباطل ، فمن المستحيل أن نقبل القول بأن المفكر لا يرى الحقيقة ، أو أنه يجهلها إذا إن علمه يجعله مسئولاً عن رفض هذا الباطل ، بل العمل على بتر الفساد. كما إن تجاهله لهذا الباطل ، وتأييده له أحياناً اسبب ما يؤدى إلى طغيان الظلم ، وغياب عناصر الحكم المستقر ، ومن الصعب كثيراً أن يتقبل العقل العربي مقولة : " إن تطبيق العدالة مطلب مستحيل " لأنها تحققت في المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة بعد الهجرة النبوية. وكذلك هو الحال مع المساواة والإحسان. والمشكلة في واقع المجتمع الإسلامي ليست في التشريع ولكن في التطبيق .

ولعل من العوامل التي تدعو إلى التفاؤل في سبيل إيجاد الحل المناسب لأزمة ظلم السلطة ما يتوافر في الدين الإسلامي والتجارب التاريخية من معطيات تعد بحق دعائم يمكن الاعتماد عليها في إيجاد مجتمع متكامل فكرياً . لقد كان نظام الشورى عماد الخلافة الراشدة . أما العدل وهو أساس الملك فهو مطلب أساسي في حياة الإنسان .

قد هيأ الإسلام نظاماً تشريعياً ودولة مؤسسات استمرت سبعمائة سنة ثم تداعت بالتأثيرات المادية والرغبة في السلطة . وقد هيأت هذه الأحوال الصعبة فرصة مناسبة للسلطة البابوية كي تمارس أطماعها في مد النفوذ الصليبي إلى البقاع العربية الإسلامية ، إلا أن عامل الجهاد الإسلامي كان فاعلاً وفتاكاً فلعب دوراً رائعاً في التصدي للأخطار الصليبية على مدى قرنين في العصرين الأيوبي والمملوكي . لقد وثق الإسلام رابطة الأخوة بين أعراق مختلفة فوجدت نفسها متحدة يداً واحدة بدافع من الإحساس بالانتماء الاجتماعي الإسلامي ، ووحدة المصير ، ومسئولية الدفاع عن

الإسلام والمسلمين تطبيقًا للآية الكريمة : " وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم "[1] صدق الله العظيم . وقد حققت هذه الجماعات العربية وغير العربية ، المسلمة عقيدة وجهاداً ، أروع الانتصارات العسكرية ، مسجلة بذلك نماذج خالدة من التضحية والفداء .

لقد استطاع صلاح الدين الأيوبى أن يستعيد بيت المقدس من الصليبيين سنة ٥٧٤هـ / ١١٧٨م[2]، كما نجح الأيوبيون والمماليك معًا فى تحقيق النصر الكبير فى فارسكور فى محرم ٦٤٨ هـ / نيسان - أبريل ١٢٥٠م[3] .

ثم توالت انتصارات المماليك ضد التتار سنة ٦٥٨ هـ / ١٢٦٠ م فى عين جالوت[4] بقيادة السلطان سيف الدين قطز ، وضد الصليبيين عندما فتح السلطان الظاهر بيبرس إنطاكية سنة ٦٦٧هـ / ١٢٦٨ م ، بالإضافة إلى انتصاراته الكبيرة فى قيسارية وحيفا ويافا وأرسوف وعثليت[5]. وكذلك حقق السلطان المنصور قلاون أجمل الانتصارات ضد الصليبيين فى المرقب سنة ٦٨٤ هـ / ١٢٨٥م ، وطرابلس ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م ، وأنزل هزيمة منكرة بالمغول فى حمص سنة ٦٧٩هـ / ١٢٨٠م[6] . وأخيراً تم فتح آخر معقل صليبى فى ساحل الشام بانتصار السلطان الأشرف خليل فى عكا سنة ٦٩٠هـ /١٢٩١م ، وبذلك عادت بلاد الشام مرة أخرى وبشكل شامل ومتكامل عربية إسلامية من الشمال حتى الجنوب غير أن هذه الانتصارات لم تكن كافية للمماليك الذين أرادوا تأمين سلامة حوض البحر الأبيض المتوسط فحرصوا على فتح جزيرة أرواد على يد السلطان الناصر محمد بن قلاون سنة ٧١٥هـ / ١٣١٥م ، ثم جزيرة قبرص على يد الأشرف برسباى سنة ٨٣٠ هـ / ١٤٢٧ م حيث أسر ملك قبرص ، وحمل مقيداً إلى مصر[7].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من أن الخدمة العسكرية الرسمية اقتصرت على تلك الفئات المملوكية المسلمة ؛ إلا أن الشعوب العربية فى مصر والشام كان لها دور واضح فى أعمال الجهاد الإسلامى ضد أخطار الصليبيين والتتار حيث تجلى ذلك بشكل واضح فى التبرع بكل ما تملك فى سبيل تحقيق الجهاد الإسلامى[8].

وكذلك بالمشاركة فى فعاليات المقاومة الأهلية ضد هؤلاء الأعداء كما حدث سنة ٦٩٩هـ / ١٢٩٩م " عندما تتبع الناس بديار بكر التتار ، فقتلوا منهم خلقًا كثيراً"[٩] .

الوضع الاجتماعى :

لقد شهد العالم الإسلامى فى أعقاب الحروب الصليبية ظواهر اجتماعية كانت بمثابة عوامل حاسمة فى خصوصية الصورة الاجتماعية التى ميزت المجتمع الإسلامى إبان هذه الحقبة .

قد حركت الحروب الصليبية مشاعر الجهاد الإسلامى لدى الشعوب هذا المجتمع الإسلامى فشاركت فى الدفاع عن عقيدتها وأرضها ضد الأخطـــار الأجنبية ، وتولى العلماء والقضاة والفقهاء مهمة تنظيم الصفوف الأهلية وقيادتها من أجل الوصول إلى مقاصدها فى الأمان والسلام والاستقرار[١٠] .

لقد أبلت الطبقات الشعبية بلاءً خالدًا فى الدفاع عن بلادها مصر والشام[١١] ، مؤكدة أن دورها فى تطهير هذه الأرض لا يقل أهمية عن دور الجيوش النظامية باذلة فى سبيل تحقيق الهدف الواحد النفس والمال على حد سواء[١٢] .

وقد نتج عن هذا التلاحم والتآخى نوع جديد من العلاقة بين الشعوب والحكام اختفى عبر قرون من طغيان الحضارة المادية ، وأحس الجميع بوحدة الانتماء لهذه الأرض ، وضرورة استمرارها بيد السلطة الإسلامية التى تحمل راية الدفاع عن كل من يستقر عليها بسلام وأمان .

لقد اتسمت العلاقات الاجتماعية الإسلامية الصليبية فى بلاد الشام بالحقد والكراهية بين الصليبيين وشعوب البلاد خلال القرن الأول من الاحتـــلال الصليبى[١٣]، ولكن عوامل الاستقرار والتداخل والتعامل أدى إلى ظهور علاقات اجتماعية مشتركة ، وقد انعكس ذلك بشكل واضح فى ظهور الطابع الشرقى فى قصور كبار الصليبيين مثل اتساع الأفنية والسجاد الشرقى والرياش الجميلة والزجاجات الملونة والأوعية

النحاسية ، وكذلك في ارتداء الصليبيين الملابس الشرقية الفضفاضة(١٤) ، وأصبحت المرأة الشرقية إنموذجًا لنساء الفرنجة في اللباس والزينة(١٥) . كما تعودت المطابخ الفرنجية إعداد الأطعمة والمشروبات العربية(١٦) ، وشهدت الحمامات الشرقية العامة إقبال الصليبيين نساءً ورجالاً مثل غيرهم من أهل البلاد(١٧) . ومع انتهاء الوجود الصليبي في ساحل الشام ظهرت التأثيرات الإسلامية واضحة في مجتمع أوروبا الغربية بإنشاء المدارس والبيمارستانات أسوةً بما هو موجود في المجتمع الإسلامي(١٨) .

أما الوضع الاجتماعي في مصر وبلاد الشام في ذلك الوقت فقد تكون من عناصر عديدة أهمها :

١ ـ السلطان هو أمير قوى حاكم حسب مبدأ " الأول بين أقرانه " .

٢ ـ الأمراء هم مجموعة فرسان تجمع بينهم روابط التعاون في حالة تعرض مصلحة البلاد للخطر ، فإذا انتفى الخطر كان الهاجس هو المنفعة الشخصية والوصول إلى كرسي السلطة .

٣ ـ العامة وكان صوتهم دائمًا عاليًا ومسموعًا ويصل إلى دور السلطان والأمراء داخل أسوار القلعة بمختلف الوسائل والطرق .

٤ ـ طبقة التجار من أهل البلاد ، وكانت علاقتهم وثيقة بالطبقة الحاكمة من المماليك ، كما كانت مساهماتهم في أوقات الأزمات واضحة .

٥ ـ فئة العلماء والقضاة والفقهاء وكانوا على علاقة وثيقة بكل من أصحاب السلطة والعامة على حد سواء .

وقد كان تفاعل هذه العناصر الاجتماعية عاملاً بناءً في تطور المجتمع الإسلامي عبر تلك العقود المهمة من تاريخ العالم العربي الإسلامي .

لقد كان المماليك جماعات أجنبية من البلاد المختلفة شرق وشمال وغرب العالم الإسلامي ، ولكنهم نجحوا رغم أجنبيتهم ، وغربتهم العرقية واللغوية وبفضل

استمرارهم فى حكم مصر والشام أكثر من قرنين ونصف ، ونتيجة لصفات الكفاءة العسكرية ، والتفانى فى خدمة المصلحة العامة ، ومراعاة حقوق الرعية أن يشيدوا بناءً اجتماعيًا متماسكًا استطاع تجاوز الكثير من المحن السياسية والأزمات الاجتماعية . لقد أثبتت الحوادث المختلفة حرص عدد من الأمراء المماليك على تقديم المساعدات لعامة الناس . كما اجتهد كثير من السلاطين فى تحديد أسعار مناسبة لمختلف الحاجات الضرورية فى الأسواق ، مع العمل على ثبات هذه الأسعار في أوقات الغلاء .

كذلك حظى مجتمع مصر والشام بوجود عدد من العلماء والفقهاء والقضاة والباحثين عن العلم والمعرفة ، فتهيأت بذلك أرض خصبة للتفوق الحضارى . كما أن المؤسسات السلطانية الدينية والاجتماعية والتعليمية أوجدت رابطة قوية بين تلك الطبقة المتعلمة الحريصة على النهوض بالمستوى التعليمى والاجتماعى للناس وبين فئات الشعب على مختلف طبقاتهم .

نظام الوقف :

بالإضافة إلى ذلك كانت رغبة المماليك فى التقرب إلى الشعب من الأسباب التى أدت إلى ازدهار الوقف فى أيام المماليك . فقد تعددت وتنوعت المظاهر والوسائل الداخلية التى مارسها المماليك للتقرب إلى الشعب خدمة لكل فئة ، فوجدت الجوامع والمساجد لأهل الدين وأحيائه . والمدارس لطالبى العلم والتعليم ، والأربطة والزوايا مأوى للفقراء المحتاجين ، والخانقاوات للصوفية المتعبدين[١٩] ، وبالنتيجة زادت أوقاف العصر زيادة كبيرة ، استلزمها الإنفاق على هذه المراكز . فما إن ينتهى العمل من إنشاء مسجد أو تشييد مدرسة أو بيمارستان أو إقامة خانقاة[٢٠] ، حتى يكون الرصد فى الأوقاف قد استوفى عددًا هائلاً من الدور والأراضى والأجزاء ، لتكون مصدرًا شرعيًا ثابتًا للصرف ، يمكن هذه المؤسسات من القيام بوظائفها كاملة وبصفة مستمرة . وقد اشترك فى تدعيم هذه الرابطة الدينية مع الشعب ، السلاطين والأمراء وزوجات السلاطين على حد سواء ، وحسب قدراتهم المالية .

وقد بلغت غزارة الجوامع والمساجد في النصف الأول من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى أنه " صارت الجملة مع ما تجدد من الخطب بالمدارس في الدولة الناصرية إحدى وثلاثين خطبة "(٢١) .

كما شيدت ثلاثة جوامع في دمشق هي :

جامع تنكز الحسامي ، وجامع كريم الدين الكبير ، وجامع شمس الدين غبريال ، وكان التجديد والتنظيم في الجوامع والمساجد مستمراً ولم يقتصر على الهندسة المعمارية بل شمل أوقاف هذه المؤسسات الدينية وجميع العاملين فيها من علماء وفقهاء .

وإلى جانب ذلك شهد العصر المملوكي بناء الخانقاوات ، ولعل من أشهر الخانقاوات " خانقاة سرياقوس " التي كانت إنموذجًا للتنظيم الداخلي ، والاكتفاء الذاتي المعيشي في الخانقاة ، ويمكن القول بأن الخانقاة كانت توفر للصوفي كل ضروريات الحياة المعيشية ، من مسكن وطعام وملبس ومصروف ورعاية صحية وعناية اجتماعية ، ومن ثم تهيئ له مناخًا دينيًا مناسبًا لممارسة التصوف ، والقيام بالفرائض ، والتقرب إلى الله بالدعاء وقراءة الكتاب الكريم ، والعزلة الروحانية ، أو بعبارة أخرى الانقطاع شبه الكلي للعبادة .

ويلاحظ أن الاهتمام بتحديد أعداد الصوفية المقيمين والواردين كان يهدف إلى المحافظة على مستوى المعيشة داخل الخانقاة ، وبالتالي توفير الراحة لكل فرد فيها ، حيث إن زيادة أعداد الصوفية سيؤدى إلى انخفاض مستوى المعيشة ، وبالتالي عدم ارتياح الصوفية .

نظام القضاء :

علاوة على ذلك كانت الحاجة ملحة إلى نظام قضائي عادل يحقق هدف الاستقرار الاجتماعي الذي سعى إليه السلاطين المماليك . كما اقتضى التعدد في العناصر الحضارية المؤثرة وجود جهاز قضائي شامل ودقيق في سلطنة المماليك(٢٢) . فظهر

المنصب القضائي الجديد المسمى " قضاء القضاة " حيث أصبح لكل مذهب من المذاهب الفقهية الأربعة " قاضى قضاة "[٢٣] ، ويتبع كبير القضاة هذا جهاز إدارى متخصص فى مختلف الشئون القضائية والشرعية من أجل تنظيم العمل ، وتوفير الخدمة القضائية المطلوبة للرعية .

وتأكيداً لمبدأ التخصص ، خصص للعسكر المملوكى أكثر من قاض للإشراف على احتياجاته الشرعية والاجتماعية .

وكان الوصول إلى هذه المناصب العليا ، يتم بناء على ترشيح من المجالس العالية ، ثم موافقة من السلطان شخصياً ، حيث يصدر مرسوماً سلطانياً شريفاً حسب القواعد المتعارف عليها حينذاك بالتعيين فى هذه المناصب الرفيعة الأربعة .

واستناداً إلى ابن بطوطة ؛ الرحالة المعاصر الذى زار مصر سنة ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م ، يمكن القول بأنه كان يوجد فى مصر خلال هذه الفترة أربعة رؤساء للقضاء وهم : قاضى القضاة الشافعية ، وقاضى القضاة المالكية ، وقاضى القضاة الحنفية ، وقاضى القضاة الحنابلة . ويذكر ابن بطوطة أنه وجد عندما جاء إلى مصر أن قاضى قضاة الشافعية كان أعلى القضاة الأربعة منزلة ، وأكبرهم قدراً ، وبيده تعيين القضاة بمصر وعزلهم . وكان آنذاك القاضى بدر الدين محمد بن جماعة (ت ٧٣٣هـ / ١٣٣٢م)[٢٤].

وقد تميز النظام القضائى فى زمن المماليك بحرص بعض السلاطين المماليك على الجلوس للقضاء ، فالناصر محمد بن قلاون أعلن فى جمادى الأولى سنة ٧١١هـ / أيلول - سبتمبر سنة ١٣١١م ، أنه سوف يداوم على الحضور إلى " دار العدل " كل يوم اثنين ، لنظر فى شكاوى الرعية . وبالفعل بدأ الناصر محمد فى الحضور إلى " دار العدل " كل يوم اثنين . ويضيف ابن بطوطة وكل يوم خميس أيضاً . واستمر الناصر محمد على عادته هذه فى الجلوس فى " دار العدل " يومى الاثنين والخميس طوال العام ، فيما عدا شهر رمضان . ويبدو أن جلوس السلطان فى " دار العدل " يوم الخميس كان من أجل بعض الأمور الأخرى فى الحكم والدولة[٢٥] .

وكـان نظام الجلوس فى " دار العدل " أن يجلس السلطان المملوكى فى صـدر القاعة ، ويقعد قضاة القضاة الأربعة عن يساره ، حيث يكون أعلاهم منزلة فى الجلوس قاضى قضاة الشافعية ، ثم قاضى قضاة الحنفية ، ثم قاضى قضـاة المالكية ، ثم قاضى قضاة الحنابلة ، ولكن بعد وفاة قاضى قضاة الحنفيـة شـمس الدين الحريرى (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٧م) جعل السلطان الناصر محمد مكانه مما يلى قاضى قضـاة المالكية ، على أساس أن العادة كانت هكذا من قبل ، وتم تنفيذ ذلك منذ ذلك العهد . كما كان الحضور يشمل أيضًا الخليفة العباسى ، ونائب السلطنة ، والوزير ، والوكيل الشخصى للسلطان .

أما عن طبيعة القضايا التى ينظر فيها السلطان فى " دار العدل " فهى تلك التى أعيت من دونه فصلها ؛ أى ما استحصى على كبار القضاة البت فيها ، واستلزم الأمر أن تعرض على السلطان شخصيًا للحكم فيها . ولا شك أن فى ذلك رغبة أكيدة لتحقيق العدل ؛ فعندما تستنفد كافة الأجهزة المسئولة فى الدولة طاقاتها الشرعية فى إبداء رأى مناسب بقضيـة ما ، فإن المدعى يحق له طرق باب آخر لابد أن يتوافر فيه حل ملائم ، ألا وهو عرض القضية بين يدى السلطان ، كى يفصل فيها برأى عادل ، بعد أن يتشاور فى الموضوع مع القضاة الأربعة المتواجدين فى " دار العدل " ، وجميع كبار المسئولين فى الدولة ، وبذلك يصبـح عند كل صاحب قضية مستعصية أمل أخير فى حل عادل على يد السلطان فى " دار العدل " . وعلى ذلك يمكن القول بأن " دار العدل " هذه كانت بمثابة " محكمة العدل السلطانية " أو " محكمة الاستئناف العليا " ، بالمفهوم المعاصر اليوم ، للنظر فى القضايا الشائكة والمؤجلة . وكان الرأى فيها جماعيًا يتم بتشاور السلطـان مـع قضـاة المذاهب الأربعـة ، وكـبـار الإداريين . ولا شك فى أن تسمية هذا المجلس القضائى السلطانى بـ " دار العدل " يمثل رغبة سلطانية فى نشر العدل بين الرعية ، وحصول أصحاب القضايا المعقدة على حل مناسب من السلطان ذاته مباشرة .

ولا شك فى أن حرص السلطان المملوكى على وجود هؤلاء القضاة الكبار الأربعة ، مع استمرارية حضوره إلى " دار العدل " بانتظام ، دليل على عنايته البالغة فى توفر الحماية الاجتماعية اللازمة للفرد . كما كان السلطان أيضًا حريصًا على أن يكون الفصل فى الموضوعات التى تعرض وفقًا لمبدأ الشورى والتشاور ، من أجل التوصل إلى حكم عادل ومناسب لأصحاب الشأن .

ومن المؤكد أن مجلس الشورى السلطانى هذا يمثل درجة متقدمة من الوعى الحضارى بأهمية توفير حق العدالة الاجتماعية للفرد ، سواء أكان من الخاصة أم العامة . ولكن هذا لا يعنى المثالية المطلقة لذلك الوضع ، فقد يحدث أنه عندما تتعارض المصلحة الشخصية للسلطان مع مصالح بعض الأفراد أن يكون الحكم السلطانى لصالح الطرف الأول غير أنه - إنصافًا للحقيقة - يجب القول بأن السلطان على الرغم من عنايته أحيانًا بمصالحه الخاصة ، فإن ذلك لم يكن دائمًا على حساب المصلحة العامة وحقوق الأفراد .

أحوال العامة :

أما عن أحوال العامة[٢٦] خلال هذه الحقبة المهمة من التاريخ الإسلامى فقد جاءت الإشارات عن العامة فى مصادر التاريخ الإسلامى فى عصر المماليك المخطوطة والمكتوبة فى شكل صياغة ضمنية للحوادث ولم يكن أبدًا موضوعًا بحد ذاته . لقد اهتم كبار المؤرخين فى عصر المماليك بالحوادث الكبيرة ، ووقائع الجهاد الإسلامى ، وأعمال السلطان وعلاقته بالأمراء المماليك ، ولم يكترثوا فى ذكر العامة إلا إذا اقتضى سرد الوقائع ذكرهم بشكل عابر .

هذه الإشارات العابرة تدل على أن العامة كانوا أحد ركائز المجتمع الإسلامى فى مصر والشام فى ظل حكم المماليك . ويمكن ذكر بعض الملاحظات عن العامة خلال هذه الفترة المهمة من التاريخ الإسلامى كما يلى :

- العامة هم جمهور الناس من عامة الشعب .

- كانت علاقة العامة بالسلاطين المماليك مباشرة ، وقوية ، ومتفاعلة .

- الحوادث السياسية أثبتت أهمية وجود العامة ثم ولائهم ثم تلاحمهم مع السلطة الحاكمة .

- ارتبطت علاقة العامة بالسلطان بطبيعة استقرار الحياة الاقتصادية ، لقد رفض العامة حكم السلطان كتبغا بسبب وقوع المجاعة ثم الطاعون ، وابتهجوا لحكم السلطان حسام الدين لاجين نتيجة انفراج الأزمة سنة ٦٩٦هـ / ١٢٩٦م[٢٧] .

ويتجلى الدور السياسى للعامة فيما يلي :

١- ظاهرة التأييد الشعبي التي حرص العامة على إظهارها نحو بعض السلاطين تعتبر ظاهرة غير عادية لطبقة حرمت من كل شيء في بعض الأوقات .

٢ - مشاركة العامة في الوفود الرسمية عند وقوع المفاوضات بين السلطان الغاضب والمماليك الأقوياء تدل على أهمية دورهم في المجتمع[٢٨] .

٣ - تميز العامة بالشجاعة في التعبير عن مشاعرهم ومواقفهم نحو كثير من الحوادث ، فكلفهم ذلك أحيانًا الكثير من العقاب الجسماني الشخصي .

٤ - شارك العامة في جميع أنواع الاحتفالات مثل حفلات افتتاح جامع جديد[٢٩] ، أو مدرسة ، أو خانقاة ، أو تأمير بعض المماليك ، أو استقبال السلطان العائد من الشام أو من الحج ، أو من الجهاد ضد المغول أو ضد الصليبيين .

ومما يدل على تفاعل العلاقة بين الحاكم الشرعي والعامة أنهم عملوا في بعض الأحيان كعيون أو جواسيس ينقلون للسلطان ماذا يجرى في الأسواق والأحياء والأنحاء . كما حرص العامة على المشاركة في جميع الاحتفالات الخاصة بالسلاطين الذين تمتعوا بشعبية بينهم ، فكانوا يحرصون على الهتاف باسم السلطان ، وترديد الأهازيج الشعبية ، والاصطفاف على جانبي الطرق وفي أعلى أسطح المنازل ابتهاجًا

لرؤية السلطان ، ومن هؤلاء السلاطين الذين حظوا بشعبية كبيرة المنصور قلاون والأشرف خليل والناصر محمد بن قلاون والسلطان الظاهر برقوق ، والسلطان المؤيد شيخ والسلطان الأشرف برسباى والسلطان الأشرف قايتباى .

ومن أهم وسائل تودد السلاطين إلى العامة هي عنايتهم بإنشاء البيمارستانات والجوامع والمساجد والمدارس والخانقاوات والزوايا والأربطة ودور السبيل لرعاية الأيتام ، حيث استفاد العامة من هذه المؤسسات العلمية ، والمراكز الاجتماعية ، ودور الإرشاد والرعاية رجالاً ونساءً وأطفالاً .

وقد كان الصراع المستمر بين الأمراء في سبيل السلطة من أهم الأسباب التي دعمت الروابط العميقة بين السلطان والعامة ، حيث حرص السلاطين المماليك على إرضاء العامة ، فاعتبر العامة أنفسهم قائمين على مصلحة السلطان الذي أدرك أن العامة يشكلون قوة يمكن أن يعول عليها كثيراً في ظل تنافس الأمراء على السلطة(٢٠) .

بالإضافة إلى ذلك عمل كثير من السلاطين على كسب ولاء العامة بواسطة إلغاء الضرائب والمكوس مثل السلطان حسام الدين لاجين والناصر محمد والظاهر برقوق(٢١) . كما كانت الصدقات من وسائل كسب محبة العامة فأكثر كثير من السلاطين من توزيع الصدقات في مختلف المناسبات خاصة الدينية منها . كذلك تتجلى مظاهر العطف السلطاني على العامة في إنشاء " دار الأيتام " للنظر في مصالح الأيتام وحفظ التركة للقصر منهم حتى بلوغهم سن الرشد .

ومن جانب آخر شعر العامة بأهمية العلاقة المباشرة والقوية التي ربطتهم بالسلطان خاصة وإن لقاء السلطان شخصياً كان أمراً سهلاً وميسراً في " دار العدل " وغيرها(٢٢) . علاوة على أن كون القضاة القائمين على تطبيق قواعد الشرع الشريف من الشعب ، مع تواجدهم المستمر في المجلس السلطاني جعل العامة يشعرون دائماً بأن هناك من يمثلهم ، ويدافع عن مصالحهم بحضور السلطان وكبار الأمراء .

لقد شارك العامة في الكثير من التجمعات السياسية(٢٣) ، إما لهدف المناداة بعودة السلطان المخلوع الحكم ، أو لعزل السلطان المغتصب ، أو للمطالبة بالإصلاحات

السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية . وظهرت أبسط صور الرفض العامي الجرئ لبعض القيود القسرية في إغلاق الأسواق ، والتوقف عن حركة البيع والشراء . فإن لم يتغير الوضع قاموا بنهب منزل من يقترف الظلم ضدهم سواء الناظر أو القاضي أو المحتسب .

وعندما كان يتعذر الاتصال بالسلطان بسبب إقفال " دار العدل " لمرض السلطان ، أو لاحتمال حدوث فتنة يلجأ العامة إلى الحمام الزاجل ـ وسيلة البريد المعتمدة محليًا ـ فيرسلون بواسطته الرسالة تلو الرسالة عبر أسوار القلعة ، حيث يطلع السلطان على ما يجرى في شوارع القاهرة وأحيائها من مختلف الأمور والشئون ، واعتبر العامة حق المطالبة بالإصلاحات السياسية أمرًا مشروعًا(٣٤) لهم فمارسوه بمختلف الوسائل ، إما بالتحدث فيه مع قاضي القضاة الذى غالبًا ما يتخذ مجلسه في أحد الجوامع أو المدارس ، أو بالتجمعات الشعبية حول أسوار القلعة والهتاف عاليًا بضرورة التحدث مع السلطان مباشرة ، أو برسائل الحمام الزاجل الذى لعب دورًا كبيرًا في الاتصال البريدى بين العامة والسلطان ، أو بإغلاق الأسواق والدكاكين وتجميد النشاط الاقتصادى بمختلف صوره وأشكاله ، أو باقتراف النهب في ممتلكات الفئة المتسلطة .

ومن ناحية أخرى تعرض العامة للتعسف والظلم والغبن في أوقات مختلفة كان السلطان فيها لا يملك من أمر نفسه شيئًا ، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر أن الأمير قوصون ـ أقوى الأمراء في عهد السلطان المنصور أبي بكر ـ أجبر العامة على إنارة الشوارع في أرجاء القاهرة ليلاً بإنارة الشموع فيها على حسابهم الخاص ، فتحمل العامة ذلك الظلم قهرًا ، فلما كانت فتنة قوصون للاستيلاء على الحكم ، ثم هزيمته وقتله كان العامة هم الجماعة التي نهبت دوره وإسطبلاته ومخازنه فلم تبق على شيء فيها إطلاقًا(٣٥) .

إلى جانب ذلك كثيرًا ما كان التحالف السلطان الشعبي يأخذ مكانه في مواجهة الفتن الأميرية الساعية لتحقيق الرغبات الشخصية من أجل تحقيق الاستقرار الشامل في البلاد وهو الهدف الذى سعى إليه العامة دائمًا(٣٦) . وقد تجلى هذا التحالف

السلطاني - الشعبي دائمًا في تحقيق الانتصار الكبير ضد المؤامرات الأميرية الهادفة للاستيلاء على السلطة(٣٧) . كما أثبتت الحوادث على مر العقود إدراك المماليك السلطانية والأمراء المستقلين بإيجابية تحالفهم مع العامة ، فتم ذلك مرارًا وتكرارًا في مواجهة جميع الفتن(٣٨) . وقد أعطت هذه الأهمية السياسية للعامة حق العمل من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية ، فلم يسلم من له يد في أسباب الفساد من الملاحقة والنهب بما في ذلك بعض القضاة والخطباء والمحتسبين ونظار الأوقاف والدواوين(٣٩) .

كما كان للعامة في كثير من الأحيان دور كبير في التعيينات الإدارية مثل تعيين والٍ أو عزل آخر ، أو تنصيب خطيب صلاة الجمعة أو توقيف آخر عنها ، أو مطاردة المحتسب وتعيين آخر . بالإضافة إلى ذلك اعتبر العامة أنفسهم دائمـــًا قائمين على استتباب الأمن في البلاد ، فكانوا لا يترددون في ملاحقة من يعمل على زعزعة الاستقرار داخل البلاد . وقد ارتبطت العلاقة الطيبة بين العامة وأصحاب السلطة ارتباطًا طرديًا مع استقرار الأوضاع ، وكان توتر تلك العلاقة يؤثر سلبيًا على استقرار المجتمع ، ولهذا حرص أصحاب السلطة على تلبية مطالب العامة السياسية الاقتصادية والاجتماعية دائمًا من أجل هدف استقرار الأوضاع . وكان إهمال مطالب العامة سببًا رئيسيًا في تهديد مظاهر الاستقرار بمختلف صوره .

وكثيرًا ما كان العامة يظهرون تعاطفهم مع السلطان الضعيف ، أو الطفل المسلوب الإرادة ، فينظمون أنفسهم لرفض تسلط كبار الأمراء ، حيث يضطر هؤلاء الأمراء خوفًا من حدوث كارثة اجتماعية أو انتشار أعمال السلب والنهب ، أو تحويط أسوار القلعة ، إلى الرضوخ إلى مطالب هؤلاء العامة . كذلك حرص عدد كبير من السلاطين على تنفيذ الأحكام الشرعية فتوطدت علاقاتهم بالعامة .

علاوة على ذلك أثبتت الحوادث وجود محاولات جادة بين أصحاب السلطة والعامة للقضاء على مظاهر الفساد في مختلف فترات حكم المماليك في مصر والشام ولعل أبرزها تلك العلاقة الوطيدة بين نائب الشام تنكز الحسامي والشاميين على مدى إحدى وثلاثين عامًا من النصف الأول من القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي(٤٠) .

لقد اجتهد العامة كثيراً فى تقديم الخدمات للسلطة وفى مناهضة جميع أنواع الأخطار الأجنبية التى هددت مدن مصر والشام وكافة الثغور الإسلامية على سواحلهما[٤١] . وكانت نوايا الأمراء المماليك المصلحين صادقة فى التعاون مع العامة للانتقام من أصحاب النفوذ الظالمين ، مثل نائب الإسكندرية الأمير الحاج آل ملك والأمير برقوق والأمير تنكز الحسامى والأمير بكتاش الفخرى ناظر الجيش وغيرهم . كما أثبتت الحوادث تعاون أصحاب السلطة والعامة معًا على رضوخ الفرنجة لمبادئ الشريعة الإسلامية فى نيابات مصر والشام وثغورهما[٤٢] ، وتحدوا بذلك معارضة الطامعين إلى تحقيق المنافع المادية على حساب مصلحة البلاد.

وكان وقوع فتنة فى القلعة من أجل السلطة يعنى اضطراب الأوضاع السياسية ، وبالتالى تشنج حركة النشاط الاقتصادى ، وإغلاق الأسواق ، وكافة الحوانيت ، فترتفع الأسعار ، ويشتد الغلاء ، فلا يجد العامة بدًا من الوقوف إلى جانب السلطة الشرعية ومناهضة أصحاب المنافع الذاتية تحقيقًا للاستقرار الاجتماعى والرخاء الاقتصادى . لقد كان هدف الاستقرار السياسى ، والعدالة الاجتماعية ، مطلب الأغلبية ، فانتصر النظام القائم فى الاستمرار أكثر من قرنين ونصف شهدت فيها بلاد مصر والشام أجمل صور الجهاد الإسلامى . علاوة على ذلك حرص عدد كبير من السلاطين على تنفيذ الأحكام الشرعية فتوطدت علاقتهم بالعامة .

دور المرأة فى المجتمع :

يعتبر عصر سلطنة المماليك من أزهى عصور تاريخنا الإسلامى ، وذلك لتميزه بالعطاء فى مختلف أوجه الحياة الحضارية . وقد كان دور المرأة واضحًا فى هذا العطاء ، خاصة فى مجالى السياسة والعلم . ومع أن الإسلام قد فرق بين الرجل والمرأة فى بعض الحقوق مثل حق الإرث ومسألة الشهادة على الديون والمواثيق ، إلا أنه من المؤكد أن الشريعة الإسلامية أعطت المرأة حقها كاملاً فى المجتمع الإسلامى ، وحققت لها العدالة فى المعاملة مع منحها حقوقها كاملة بوصفها الشريكة الأولى للرجل ،

وساعده الأيمن فى تحمل أعباء الحياة . وقد تمتعت المرأة بقسط وافر من الاحترام فى عصر سلاطين المماليك ، والأدلة على هذا كثيرة فى مصادر تاريخ هذه الحقبة .

تعرضت سلطنة المماليك فى مصر والشام لكثير من التهديدات العسكرية الأجنبية التى يأتى على رأسها الخطر الصليبى . لقد كانت مصر هى هدف الحملة الصليبية السابعة بقيادة الملك الفرنسى لويس التاسع ، والملك القبرصى هنرى لوزجنان ، ومشاركة زهرة فرسان الممالك الأوروبية فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى . لقد انحصرت أهداف هذه الحملة الصليبية فى أمرين أساسيين هما : السيطرة على مصر ، واستعادة بيت المقدس التى حررها صلاح الدين الأيوبى سنة ١١٨٧ م من السيطرة الصليبية .

واستطاعت الحملة الصليبية السابعة الدخول إلى دمياط واحتلالها سنة ١٢٤٩م ، مما أدى إلى انزعاج الناس فى مصر انزعاجًا عظيمًا ، وملكت النفوس مشاعر اليأس والهزيمة . وقد كان مرض السلطان الصالح أيوب من الأسباب التى هيأت ذلك الانتصار العسكرى لحملة لويس التاسع فى دمياط ، وتوفى السلطان الصالح ودمياط مازالت تحت السيطرة الصليبية ، وهنا يظهر دور زوجته شجرة الدر التى لعبت دورًا بارزًا فى التصدى للوجود الصليبى فى مصر . فقد عملت أولاً على إخفاء وفاة زوجها السلطان الصالح أيوب من أجل المحافظة على الاستقرار داخل البلاد ، وثبات الجيش الإسلامى أمام الملك لويس التاسع الذى كان مستقرًا بجيوشه فى دمياط . ثم نجحت ثانيًا فى تحالف الناس لولده توران شاه الذى مازال فى بلاد الشام . ثم عمدت ثالثًا إلى إصدار المراسيم السلطانية العسكرية والإدارية بمساعدة كبار المستشارين مع توقيعها عليها بخط يشبه توقيع السلطان الصالح أيوب فى سبيل تسيير أمور الدولة ، وكأن السلطان مازال حيًا يرزق . وأخيرًا نجحت فى إرسال نسخة الإيمان بالولاء إلى كافة حكام الأقاليم الشامية والمصرية ليحلفوا لابن زوجها المعظم توران شاه لتولى الحكم بعد والده السلطان الصالح أيوب .

وكانت شجرة الدر في تدبير كل ذلك في سرية وحكمة " ذات رأى وشهامة " على حد قول المؤرخ ابن تغرى بردى[٤٣] . ويقول المقريزى أنه لم يعلن عن وفاة السلطان الصالح أيوب إلا بعد قدوم ولده السلطان المعظم توران شاه ونزوله في قصر أبيه بل كانت الأمور على حالها ، والدهليز الصالحي والسماط ، ومجيء الأمراء الخدمة على ما كان عليه أيام حياته (الصالح أيوب) وشجرة الدر تدبر أمور الدولة كلها وتقول : " السلطان مريض ما إليه وصول ، فلم يتغير عليها شيء "[٤٤] .

ولكن السلطان المعظم توران شاه لم يحفظ لزوجة أبيه فضل تدبير الأمور والمحافظة على استقرار الأوضاع إلى حين حضوره وتسلمه مقاليد السلطة فعمل على إهانتها ومطالبتها بما لديها من جواهر . ولكن شجرة الدر التى تميزت بحكمتها عمدت إلى مهادنته إلى أن يتم زوال الخطر الصليبى فى المنصورة ودمياط ، وهو الأمر الذى كان يشغلها منذ الأيام الأخيرة للصالح أيوب . وقد كان لتماسكها هذا بالغ الأثر على استقرار الوضع السياسي في مصر إلى أن تم النصر للمسلمين فى المنصورة ، ومنى الصليبيون بهزيمة منكرة تضمنت وقوع الملك الفرنسي لويس التاسع فى الأسر سنة ١٢٥٠م . عندئذ عملت شجرة الدر بمعاونة بعض الأمراء المماليك المخلصين لها الناقمين على السلطان توران شاه لإهانته لها على التخلص من توران شاه قتلاً .

ولا شك في أن الفضل الكبير لهذا النصر الساحق الذى حققه المسلمون ضد الصليبيين مع أسر قائدهم لويس التاسع يعود بالدرجة الأولى إلى حكمة شجر الدر ، وحسن تدبيرها ، وفطنتها السياسية فنجحت فى استمرار حالة الاستقرار الداخلي في البلاد ، مع شحذ النفوس بمشاعر الجهاد الإسلامي من أجل تطهير البلاد من الصليبيين ، ونصرة الإسلام والمسلمين .

وقد قال فيها المؤرخ ابن تغرى بردى : " وإليها غالب تدبير الديار المصرية فى حياة سيدها الملك الصالح وفى مرضه وبعد موته ، والأمور تدبرها على أكمل وجه "[٤٥] .

وقد اتفق كبار الأمراء المماليك بعد التخلص من توران شاه على سلطنة شجرة الدر " لحسن سيرتها ، وغزير عقلها ، وجودة تدبيرها "[٤٦] . وهكذا أصبحت شجرة

الدر سلطانة دولة المماليك سنة ١٢٥٠م تحت لقب " أم خليل المستعصمية " أو " عصمة الدنيا والدين " كما هو منقوش على قبة جامعها ، حيث دفنت بعد وفاتها . وصارت التواقيع تبرز من قلعة الجبل وعلامتها عليها " والدة خليل " وخطب لها على منابر مصر والقاهرة ، ونقش اسمها على السـكة : " المستعصمية الصالحية ، ملكة المسلمين ، والدة الملك المنصور خليل أمير المؤمنين "(٤٧) . وكان الخطباء في المساجد يقولون في الدعاء : " اللهم وأدم سلطان الستر الرفيع ، والحجاب المنيع ، ملكة المسلمين ، والدة الملك خليل " ، وبعضهم يقول بعد الدعاء للخليفة العباسي : " واحفظ اللهم الجهة الصالحية ملكة المسلمين ، عصمة الدنيا والدين ، أم خليل المستعصمية صاحبة الملك الصالح "(٤٨) .

وبعد أن استقرت جميع الأوضاع لصالح حكم شجرة الدر بدأت مفاوضاتها مع الملك الفرنسي الأسير في بيت القاضي ابن لقمان في المنصورة ، حيث تم الاتفاق على خروج الصليبيين من دمياط وتسليمها للقيادة الإسلامية ، وإطلاق سراح الملك لويس التاسع مقابل فدية قدرها أربعمائة ألف دينار ، حيث غادر مع بقايا عسكره وأسرته إلى عكا في الساحل السوري . ودخل العلم الإسلامي إلى دمياط ، ورفع على السور ، وأعلن بكلمة الإسلام وشهادة الحق ، فكانت مدة استيلاء الصليبيين عليها أحد عشر شهرًا وتسعة أيام . وبهذا يعود الفضل الكبير إلى السلطانة شجرة الدر والجيش الإسلامي في تحرير هذه البقاع المصرية من أيدي الصليبيين . وسارت البشائر إلى القاهرة وكافة الأقاليم بسيطرة المسلمين على دمياط ، فضربت البشائر ، وأعلن الناس السرور والفرح ، وعادت العساكر إلى القاهرة ، فوزعت شجرة الدر الأموال والألقاب على الأمراء وأرباب الدولة ومقدمي العساكر .

ولكن أمراء الأقاليم في بلاد الشام رفضوا الحلف للسلطانة شجرة الدر ، لكونها امرأة ولا تنتمي إلى البيت الأيوبي ، فاتفقت شجرة الدر مع الأمراء المماليك على أن تتزوج قائد الجيش المعز أيبك وتتنازل له عن الحكم ، فكانت مدة دولتها ثمانين يومًا . وقد حرصت طيلة فترة زواجها من المعز أيبك على مدى سبع سنوات على سك النقود

باسمها واسم عزالدين أيبك ، وأن لا تخرج أية وثيقة رسمية من القصر دون توقيعهما المشترك .

لقد كان لهذه السلطانة شرف التاريخ ، كما استحقت العلامات المؤكدة للسلطة : وهي الخطبة وسك النقود ، فكانت أكثر السلطانات المسلمات شهرة ولم ينسها المؤرخون أبداً .

بالإضافة إلى ذلك فقد شهد عصر سلاطين المماليك أدلة واقعية كثيرة تثبت دور نساء السلاطين والأمراء في شئون الدولة لهدف الاستقرار والعدالة . فلقد تمتعت أم السلطان السعيد بركة ابن الظاهر بيبرس بنفوذ عظيم بين أمراء الدولة ، ولذا فعندما نشب الخلاف الشديد سنة ١٢٧٧م بين السلطان السعيد بركة وأمرائه لم يجد خيراً من أمه ليبعث بها التفاوض مع الأمراء في الصلح ، فأظهروا لها التبجيل والاحترام ، وتوصلت معهم إلى شروط اتفقوا عليها من أجل إخماد الفتنة ، واستقرار البلاد .

كذلك كانت خوند جلبان زوجة السلطان الأشرف برسباي التي " عظمت حرمتها في الدولة وقصدها الناس لقضاء حوائجهم ... وكانت من عقلاء النساء ولو عاشت حتى تسلطن ولدها العزيز يوسف ، لكانت دبرت ملكه أحسن تدبير "(٤٩) .

كذلك يروي المقريزي أن السلطان الكامل شعبان أراد في سنة ١٣٤٦ م مصادرة أموال الطواشي كافور الهندي ، ولكن خوند طغاي أرملة الناصر محمد بن قلاون توسطت له ، فاكتفى السلطان شعبان بإخراجه إلى القدس(٥٠) .

كذلك توسطت ست حدق مربية السلطان الناصر محمد بن قلاون لديه من أجل رفع الظلم عن التجار ، فاستجاب لرجائها ، ونفذ رغبتها فوراً(٥١) . زيادة على ذلك أبطل الناصر محمد بن قلاون عن مكة المكس (الضريبة) الذي كان يؤخذ على القمح تلبية لطلب زوجته خوند طغاي عند قيامها بأداء فريضة الحج(٥٢) . وهكذا يمكن القول بأن المرأة المسلمة تمتعت بنفوذ واسع في عصر سلاطين المماليك ، كما سخرت هذا النفوذ من أجل مساعدة المظلومين ، وإخماد الفتن ، ورفع الضرر عن العباد .

أما في مجال العلم ، فإن المؤرخ السخاوى يسجل أسماء الكثيرات من النساء ممن اشتغلن بالنحو ونظم الشعر ، مثل فاطمة ابنة القاضى كمال الدين محمود بن شيرين ، وكانت بينها وبين المؤرخ شمس الدين محمد السخاوى كثير من المراسلات الشعرية ، فأشاد بها وبشعرها في كتابه الضوء اللامع ، وأشار أكثر من مرة إلى علاقته الأدبية بها(٥٣) .

أما في مجال الفقه والحديث والتدريس بهما فتكفي الإشارة هنا إلى أم زينب فاطمة بنت عباس شيخة رباط البغدادية التي وصفها المقريزى بأنها " سيدة نساء زمانها " ، وذكر عنها أنها " كانت فقيهة ، وافرة العلم ، زاهدة قانعة باليسير ، عابدة واعظة ، حريصة على النفع والتذكير ، وانتفع بها كثير من نساء دمشق ومصر ، وكان لها قبول زائد ، ووقع في النفوس(٥٤) .

ودأبت كثيرات من هؤلاء الفقيهات والمحدثات على التنقل بين الشام ومصر شأن فقهاء ذلك العصر ، للسماع من كبار المحدثين والفقهاء والعلماء . كذلك اختصت بعضهن في الحديث بصحيح البخارى في قلعة الجبل ، إلى جانب الفقهاء مثل ست الوزراء التي حدثت بصحيح البخارى في القاهرة والفسطاط(٥٥) .

والجدير بالذكر أن كثيراً من فقهاء عصر المماليك سمعوا من بعض المسندات الشهيرات اللاتى قمن بتدريس هؤلاء الفقهاء والإجازة لهن . وقد اعترف هؤلاء الفقهاء الكبار بمكانة هؤلاء العالمات وفضلهن في التدريس والعلم . فابن حجر أحد علماء القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى يذكر في كتابـــه " إنباء الغمر في أنباء العمر " أنه حصل على إجازتين من شمس بنت ناصر الدين محمد ، والثانية خديجة بنت العماد الصالحية(٥٦) . كما أجازت لابن حجر أيضاً ملكة ابنة الشرف عبدالله المقدسية التى درست علم الحديث على أيدى كبار المحدثين فى ذلك العصر مثل اسحق الآمدى والشيرازى(٥٧) .

علاوة على ذلك يصف المؤرخ السخاوى كيف تزاحم طلبة العلم فى عصره على أنس ابنة عبدالكريم زوجة المؤرخ ابن حجر العسقلانى التى حدثت فى حياته وبعد وفاته ، ويفخر السخاوى بأنه ممن أخذوا الحديث عنها(٥٨) .

وقد خصص المؤرخ السخاوى جزءًا كاملاً من كتابه الضوء اللامع لترجمات هؤلاء العالمات العاملات في التدريس ، مما يؤكد كثرة إقبال عامة نساء عصر المماليك على مجالس العلم والدين ، ولا شك في أن العمل في مجال العلم طلبًا وعطاءً هو جهاد في سبيل الله .

ومن المؤكد أنه كان لجميع هذه العوامل تأثيراتها الواضحة على الحياة في بلاد الشام خلال هذه الحقبة التاريخية المهمة في تاريخ الدولة الإسلامية . وقد ساعدت العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية مع دول الشرق والغرب[٥٩] على ظهورمعالم مهمة تستحق الذكر ولعل أهمها ، الأهمية الحضارية التي تبوأتها المدن الشامية إبان هذه الفترة . ويأتي على رأس هذه المدن الشامية دمشق وهي مدينة تاريخية عريقة غنية عن التعريف وذلك لدورها الواضح والمهم في التاريخ السياسي والحضاري في الدولة الإسلامية ، ويكتفى هنا بالتركيز على دورها في هذا النشاط التجاري الدولي في سلطنة المماليك ، حيث عرفت بثراء تجارها ، وتنوع سلعها ، وجمال معروضاتها ، الأمر الذي أثار دهشة التجار الأوروبيين وإعجابهم . ومن أبرز الصناعات التي تفوقت بها دمشق صناعة الحلوى ، والمنسوجات ، والأواني النحاسية المطعمة بالفضة ، إلى جانب صناعة الزجاجيات والمطرزات والعطور[٦٠] . وقد كانت دمشق مقصداً للتجار الغربيين من البندقية وجنوا وفلورنسا وبرشلونة وغيرها ، وكانوا يقيمون في فنادقهم الخاصة ومن أشهرها فندق البنادقة[٦١] . كما كان في دمشق قنصل للبنادقة[٦٢] .

أما حلب المدينة الثانية في بلاد الشام من حيث حجمها ، وأهميتها التاريخية ، ونشاطها الاقتصادي فكانت بمثابة سوقًا غنيًا بشتى أنواع البضائع والمنتوجات مثل الحرير والتوابل والأحجار الكريمة والصابون والزجاج والسكر والقطن ، ومن ثم أصبحت مركز جذب للتجار الأوروبيين[٦٣] الذين كانت لهم فنادقهم الخاصة[٦٤] . كما كان في حلب قنصل البنادقة[٦٥] .

وفي الساحل الشامي ازدهرت بيروت وطرابلس ، حيث أقبل التجار البنادقة والجنوية على هاتين المدينتين الساحليتين للحصول على البضائع الثمينة من الكارم

والسكر والأصباغ والحرير والقطن[٦٦] . وقد استفاد التجار الأوروبيون من موضوع إطلاق سراح الأسرى المسلمين في الحصول على تسهيلات في معاملاتهم التجارية وإجراءات قدومهم إلى الثغور الشامية ، فيذكر المقريزي ضمن حوادث سنة ٧٢٧هـ / ١٣٣٧م : " وفي هذه السنة قدم إلى ميناء بيروت من سواحل الشام تجار الفرنج بمائة وأربعين من أسارى المسلمين[٦٧]" . وقد كان للبندقية قنصل في بيروت وآخر في طرابلس[٦٨] .

وفي مجال التجارة الداخلية ، لقد وجد في سلطنة المماليك ما يمكن أن يطلق عليه " البضائع السلطانية " ، أي تلك الكميات من بضاعة معينة تجلب من بلاد الشام إلى مصر بناءً على أمر سلطاني شريف مثل : ظاهرة جلب الأغنام من البلاد الشامية إلى مصر بكميات كبيرة تنفيذاً لأمر الناصر محمد بن قلاون[٦٩] . وكذلك الثلج كان ينقل في ثلاث مراكب من دمشق وطرابلس إلى دمياط في عهد الظاهر بيبرس ، ثم يحمل من دمياط إلى الشرابخاناه على ظهور البغال السلطانية . وفي عهد الناصر محمد بن قلاون أصبح الثلج ينقل من دمشق إلى القاهرة براً عبر بيسان ، وغزة ، والصالحية ، وبلبيس إلى القلعة على ظهور الجمال . ولا شك أن أعداداً كبيرة كانت تستفيد من عمليات نقل هذه البضائع السلطانية[٧٠] بين المدن الكبرى في سلطنة المماليك، ويلاحظ أن العلاقات التجارية بين القاهرة ودمشق كانت نشطة إلى درجة كبيرة ، فقد ضمت القاهرة أسواقًا خاصة للتجار الشاميين وبضائعهم[٧١] . إلى جانب الفنادق الفخمة مثل فندق مسرور الذي كانت " تنزله أعيان التجار الشاميين بتجاراتهم[٧٢]" . وكذلك " وكالة قوصون " أي فندق قوصون التي كان " ينزلها التجار ببضائع الشام من الزيت والشيرج والصابون والدبس والفستق والجوز واللوز والخرنوب[٧٣]" . وكانت البضائع الشامية تنقل على ظهور المراكب والجمال إلى مصر[٧٤] . وهكذا شهدت بلاد الشام تكاملاً اقتصادياً له آثاره الإيجابية الواضحة في تاريخ سلطنة المماليك .

وقد أثار هذا البناء الحضاري والتمازج الإنساني اهتمامات الرحالة المسلمين والأوروبيين فقدموا إلى أقاليم ومدن سلطنة المماليك حيث سجلوا الكثير من الآراء والملاحظات . ويمكن الإشارة هنا إلى بعض هذه الآراء ، منها على سبيل المثال كتابات

الرحالة ابن بطوطة عن زيارته إلى مصر والشام فى عهد حكم السلطان الناصر محمد بن قلاوون [٧٠٩ ـ ٧٤١ هـ / ١٣٠٩ ـ ١٣٤٠م] حيث ذكر بعض الأعمال التى نفذها الناصر محمد لخدمة الرعية ، كما حرص على إبراز تفوق النظام القضائى الذى يعتبر بحق الصفحة البيضاء فى تاريخ مصر والشام فى ظل حكم المماليك ، كذلك أشاد ابن بطوطة بكفاءة علماء العصر البارزين فى مصر والشام[٧٥] . علاوة على ذلك سجل هذا الرحالة المغربى انطباعاته الشخصية عن جمال المدن الشامية مثل مدينة طرابلس فى النصف الأول من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى عند زيارته لها حيث يقول : " وهى إحدى قواعد الشام ، وبلدانها الضخام ، تخترقها الأنهار ، وتحفها البساتين والأنهار ، ويكتنفها البحر بمرافقه العميقة ، والبر بخيراته المقيمة ، ولها الأسواق العجيبة ، والمسارح الخصيبة ، والبحر على ميلين فيها ، وهى حديثة البناء ، وأما طرابلس القديمة فكانت على ضفة البحر[٧٦] . وهكذا توزعت اهتمامات ابن بطوطة بين النظم المتصلة بأمور الرعية وعلمائها وبين جمال المدن الشامية .

ولا يقتصر هذا الاهتمام بجمال المدن على ابن بطوطة وحده ، فقد أعجب الرحالة ناصر خسرو بمدينة طرابلس ووصف المزارع والبساتين التى كانت تحيط بها ، وكيف كانت تجود بأفضل أنواع الخضروات[٧٧] .

بالإضافة إلى ذلك حرص الرحالة الأوروبيون على الإشادة بما شاهدوه فى مدن سلطنة المماليك ومن بينهم الرحالة الفرنسى " ميشو Michaud الذى بين الأهمية الكبيرة لمدينة طرابلس والأنهار التى تجرى فى أراضيها[٧٨] .

كذلك كتب رحالة آخرون عن جمال طرابلس ، وحسن منازلها ، وعظمة جوامعها ، وازدهار أسواقها ، وفخامة حاناتها مع كثرة أعداد سكانها[٧٩] .

وبذلك كان رحالة العالم حينذاك هم المرآة التى يعرف منها الناس نوعية المدن فى البقاع المختلفة ، وميزاتها ، والأفضلية بينها ، واهتمامات سكانها ، وقيمها التاريخية والحضارية .

كذلك من المدن الشامية التى أثارت اهتمامات الرحالة المسلمين مدينة حماة التى كان لها طابعًا حضاريًا جميلاً منفردًا لم يستطع أولئك الرحالة أن يتجاوزوه فى كتاباتهم . فيقول عنها ابن بطوطة فى رحلته : " إحدى أمهات المدن الشامية الرفيعة ، ولها ربض سمى بالمنصورية أعظم من المدينة ، فيه الأسواق الحافلة "(٨٠) .

أما الرحالة ابن جبير فيذكر عن حماة أنها حسنة التنظيم ، بديعة التقسيم ، ولها جامع كبير ، وثلاث مدارس وبيمارستان ، كما تضم قلعة كبيرة على أحد جانبيها . كذلك كانت كثيرة الصناعات والتجارات(٨١) . علاوة على ذلك أثارت مدينة حماة اهتمام الرحالة الاصطخرى فأشار فى كتابه " مسالك الممالك " إلى كثرة الماء والزرع فى حماة(٨٢) .

وهكذا كان الرحالة المسلمون يتجولون فى أقاليم البلاد الإسلامية فيحسون بمشاعر الانتماء إلى العالم الإسلامى ، كما يعيشون واقع الإدراك بالأخوة الإسلامية ، وهذا بداية إحساس الإنسان بانتمائه إلى هذا العالم الذى بدأ منذ ذلك الوقت يصغر تدريجيًا ، وتقترب المسافات ، فيشعر الإنسان أينما كان بأنه في بلده وبين أهله ومجتمعه . كما إن التنقل بين الأقطار يعمق الإحساس بالإنسانية ، وأهمية تحقيق مبادئ الديانات السماوية في الحرية والعدالة والمساواة ، وضرورة العمل الجماعى لما فيه مصلحة البشرية فى كل مكان .

ومن جانب أخر يذكر الرحالة الاصطخرى عن مدينة حمص أنه كان " بها كنيسة بعضها مسجد جامع وبعضها كنيسة وهى من أعظم كنائس الشام(٨٣)" وهذا يدل على عمق مشاعر التسامح الدينى عند الطوائف المختلفة . كما إنه من المؤكد أن كتابات هؤلاء الرحالة تعد بمثابة شهادات تكشف عن وضع أهل الذمة فى المجتمع الإسلامى فى ظل حكم المماليك حيث حظوا بنصيب كبير من الحرية الدينية والعدالة الاجتماعية والأنشطة الاقتصادية .

وهكذا تفاوتت اهتمامات الرحالة وكتاباتهم بين المشاهدات المادية والآراء الشخصية فى العديد من الموضوعات التى عنوا فى تسجيلها . إلى جانب ذلك انفرد

مؤلاء الرحالة بالموضوعية بحكم أن الرحال سواء أكان مسلمًا أم غير مسلم ليس واحداً من أهل البلاد ، ومن ثم كان رأيه فيما يرى ، ويشاهد ، ويلمس ذاتيًا مجرداً ليس وراءه مصلحة أو بغية أو ضغينة . وعلى ذلك فإن الباحثين في تاريخ الدول المختلفة عبر العصور يعتدون بآراء هؤلاء الرحالة ويستندون عليها فيما يدونونه من تصورات في كثير من الموضوعات التاريخية والحضارية .

ومن ناحية أخرى عنى الحكام في مختلف البلاد باستقبال هؤلاء الرحالة ، وحسن وفادتهم ، والعمل على راحتهم فلا يرى الرحالة الضيف إلا ما يسر خاطره ويرضى نفسه فينعكس ذلك على كتاباته وملاحظاته عن تلك البلاد ومجتمعها .

الهوامـــش:

(١) سورة البقرة ، الآية ١٩٥ .

(٢) انظر خريطة رقم (١) .

(٣) المقريزى ، السلوك ، جـ ١ ، ص ٢٥٥ ـ ٢٦٤ ، ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ ٦ ، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٨ . ابن العماد ، شذرات الذهب ، جـ ٥ ، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ ، أبوالفدا ، المختصر ، جـ ٣ ، ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

(٤) انظر خريطة رقم (٢) .

(٥) انظر خريطة رقم (٣) .

(٦) انظر خريطة رقم (٤) .

(٧) انظر خريطة رقم (٥) .

(٨) المقريزى ، السلوك ، جـ ١ ، ص ٩٠٦ ـ ٩٠٧ ، ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ ٨ ، ص ١٢٤ ـ ١٣٢ ، ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ ١ ، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ .

(٩) المقريزى ، السلوك ، جـ ١ ، ص ٩٠٣ ، انظر كذلك ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ ٨ ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .

(١٠) المقريزى ، السلوك ، جـ ١ ، ص ٨٨٩ ، زيتير شتين ، ص ٦٠ ، ابن الدوادارى ، الدر الفاخر ، جـ ٩ ، ص ١٩ ـ ٢٠ ، ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ٨ ، ص ١٢٣ ، ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ ١ ، ص ٤٠٤ .

(١١) زيتير شتين ، ص ٧٩ .

(١٢) زيتير شتين ، ص ٧٩ ، ابن الدوادارى ، الدر الفاخر ، جـ ٩ ، ص ٢٥ .

(١٣) ابن منقذ ، الاعتبار ، ص ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٥ .

(١٤) زكى النقاش ، العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، ص ١٤٦ ـ ١٤٧ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

(١٦) ابن منقذ ، الاعتبار ، ص ١٤٠ ، زكى النقاش ، العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، ص ١٥٠ .

(١٧) ابن منقذ ، الاعتبار ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

(١٨) على عبدالرحيم ، الغزو الصليبى والعالم الإسلامى ، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤ .

(١٩) الحجى ، صور من الحضارة العربية الإسلامية ، ص ١٣٦ ـ ١٩٥ (دراسة عن نظام التعليم فى مصر زمن المماليك) ، ص ٢٠٩ ـ ٢٤٤ (دراسة عن البيمارستان المنصورى) .

(٢٠) الحجي ، السلطان الناصر محمد بن قلاون ونظام الوقف في عهده ، ص ٧ ـ ٨ ، ٨٣ ـ ٨٦ .

(٢١) زيتير شتين ، ص ٢٢٦ .

(٢٢) القلقشندي ، صبح الأعشى ، جـ ١ ، ص ٤١٩ ، جـ ٤ ، ص ٣٥ ، جـ ١١ ، ص ١٧٤ ، السيوطي ، حسن المحاضرة ، جـ ٢ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٢٣) القلقشندي ، صبح الأعشى ، جـ ١١ ، ص ١٧٥ .

(٢٤) ابن بطوطة ، تحفة النظار ، ص ٦٠ ـ ٦١ .

(٢٥) ابن بطوطة ، تحفة النظار ، ص ٦١ .

(٢٦) لمزيد من التفاصيل عن أحوال العامة انظر كتاب حياة الحجي ، أحوال العامة في حكم المماليك ، الفصول : الأول والثاني والثالث .

(٢٧) المقريزي ، السلوك ، جـ ١ ، ص ٨١٣ ؛ قارن ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ٨ ، ص ٥٧ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ ١ ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ .

(٢٨) المقريزي ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ٥٩٥ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ١٠ ، ص ٥٢ .

(٢٩) المقريزي ، الخطط ، جـ ٢ ، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠ .

(٣٠) المقريزي ، السلوك ، جـ ٣ ، ص ٣٦٥ .

(٣١) ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ١١ ، ص ٣٢٣ .

(٣٢) ابن بطوطة ، تحفة النظار ، ص ٦١ ؛ المقريزي ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ١٠٢ ؛ المقريزي ، الخطط ، جـ ٢ ، ص ٢٠٨ .

(٣٣) المقريزي ، السلوك ، جـ ٣ ، ص ٢١٢ ـ ٢١٣ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ١١ ، ص ٦٠ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ ١ ، ص ٢٢٨ .

(٣٤) المقريزي ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ٢٧٥ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ٩ ، ص ٣٠٢ .

(٣٥) المقريزي ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ٥٩٦ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ١٠ ، ص ٤٤ ـ ٤٦ .

(٣٦) المقريزي ، السلوك ، جـ ٣ ، ص ٣١٥ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ١١ ، ص ٦١ ـ ٦٢ .

(٣٧) المقريزي ، السلوك ، جـ ٣ ، ص ٦١١ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ١١ ، ص ٢٨٠ ، ٢٨٣ ـ ٢٨٤ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ ١ ، ص ٢٧٤ .

(٣٨) المقريزي ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ٦١١ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ١١ ، ص ٢٨٠ ، ٢٨٣ ـ ٢٨٤ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ ١ ، ص ٢٧٤ .

(٣٩) المقريزي ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ٨٧٦ .

(٤٠) ابن حجر ، الدرر ، جـ ٢ ، ص ٥٩ ؛ المقريزي ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ٩ ، ص ١٥٢ .

(٤١) المقريزي ، السلوك ، جـ ١ ، ص ٩٠٣ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ٨ ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .

(٤٢) المقريزي ، السلوك ، جـ ٣ ، ص ٦٦٧ .

(٤٣) النجوم الزاهرة ، جـ ٦ ، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣ .

(٤٤) السلوك ، جـ ١ ، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

(٤٥) النجوم الزاهرة ، جـ ٦ ، ص ٢٧٢ .

(٤٦) النجوم الزاهرة ، جـ ٦ ، ص ٢٧٣ .

(٤٧) المقريزى ، السلوك ، جـ ١ ، ص ٣٦٢ .

(٤٨) المصدر ذاته .

(٤٩) ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ٦ ، ص ٨٤٢ .

(٥٠) السلوك ، جـ ٢ ، ص ٧٠٢ .

(٥١) المقريزى ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ٤١٢ .

(٥٢) ابن حجر ، الدرر ، جـ ٢ ، ص ٣٢٢ .

(٥٣) السخاوى ، الضوء ، جـ ١٢ ، ص ١٠٧ ـ ١١٢ .

(٥٤) المقريزى ، الخطط ، جـ ٢ ، ص ٤٢٨ .

(٥٥) المقريزى ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ١٦٩ .

(٥٦) ابن حجر ، إنباء الغمر ، جـ ٢ ، ص ١٢٠ .

(٥٧) السخاوى ، الضوء ، جـ ١٢ ، ص ١٢٧ .

(٥٨) المصدر السابق ، ص ١٠ ـ ١١ .

(٥٩) انظر الخريطة رقم (٦) .

(٦٠) هايد ، تاريخ التجارة فى الشرق الأدنى ، جـ ٣ ، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤ .

(٦١) المرجع السابق ، ص ٣٢٨ .

(٦٢) المرجع السابق ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ .

(٦٣) المرجع السابق ، ص ٣٣٤ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ٣٢٨ .

(٦٥) المرجع السابق ، ص ٣٣٩ .

(٦٦) Lapidu ,Muslim Cities s, p.416 ، هايد ، تاريخ التجارة فى الشرق الأدنى ، جـ ٣ ، ص ٣٣٥ .

(٦٧) المقريزى ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ٢٨٩ .

(٦٨) هايد ، تاريخ التجارة فى الشرق الأدنى ، جـ ٣ ، ص ٣٣٩ .

(٦٩) المقريزى ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ٨٥٥ .

(٧٠) القلقشندى ، صبح الأعشى ، جـ ١٤ ، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧ .

(٧١) المقريزى ، السلوك ، جـ ٢ ، ص ٤٠٩ ، ٤٦٣ ، ٥٢٥ .

(٧٢) المقريزى ، الخطط ، جـ ٢ ، ص ٩٢ .

(٧٣) المصدر السابق ، ص ٦٣ .

(٧٤) القلقشندى ، صبح الأعشى ، جـ ١٤ ، ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

(٧٥) ابن بطوطة ، تحفة النظار ، جـ ٢ ، ص ٥٩ - ٦٢ .

(٧٦) ابن بطوطة ، تحفة النظار ، جـ ١ ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(٧٧) ناصر خسرو ، سفرنامة ، ص ١٢ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٤ ، ٥٥ .

(٧٨) Michaud, Correspondans D'orient ,vo l.7, p.157

(٧٩) D'arvieux, Voyageurs D'orient, vol. II, "Memoires" p. 166

(٨٠) ابن بطوطة ، تحفة النظار ، جـ ١ ، ص ٨٥ .

(٨١) رحلة ابن جبير ، ص ١٨١ .

(٨٢) الاصطخرى ، مسالك الممالك ، ص ٦١ .

(٨٣) الاصطخرى ، مسالك الممالك ، ص ٦١ .

المصادر والمراجع

أولاً : مصادر ومراجع عربية :

أبوشامة : شهاب الدين أبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي (ت ٦٦٥هـ/١٢٦٧م) الروضتين في أخبار الدولتين ، جزءان ، نسخة مصورة ، دار الجيل ، بيروت .

ابن إياس : محمد بن أحمد (ت ٩٣٠هـ / ١٥٢٤م) بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ٣ أجزاء ، القاهرة ، ١٨٩٣ ـ ١٨٩٦م .

ابن بطوطة : محمد بن عبدالله (ت ٧٧٩هـ / ١٣٧٧م) تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار "رحلة ابن بطوطة" ، تحقيق : د. على المنتصر الكتاني ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٥م .

ابن تغرى بردى : أبوالمحاسن يوسف (ت ٨٧٤ هـ / ١٤٧٠ م)

– حوادث الدهور فى مدى الأيام والشهور ، جزأين ، تحقيق وليام بوبر ، لوس أنجلوس ، ١٩٣٠ ـ ١٩٤٢م.

– المنهل الصافى ، والمستوفى بعد الوافى ، الجزء الأول ، القاهرة ، ١٩٥٦ م .

– مورد اللطافة فى من ولى السلطنة والخلافة ، بإشراف : ج. د. كارليل ، طبعة أوروبا ، ١٧٩٢م .

– النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، ١٢ جزء ، القاهرة ، ١٩٢٩ ـ ١٩٥٦م .

– الدليل الشافي على المنهل الصافي ، جزءان ، تحقيق فهيم محمد علوى شلتوت ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٨م .

ابن جبير : محمد بن أحمد الأندلسى (ت ٦١٤ هـ / ١٢١٧ م) رحلة ابن جبير ، بيروت ، ١٩٤٩ م .

الحجي ، حياة ناصر

– السلطان الناصر محمد بن قلاوون ونظام الوقف فى عهده مع تحقيق ونشر وثيقة وقف سرياقوس ، الكويت ، ١٩٨٣م .

– صور من الحضارة العربية الإسلامية فى سلطنة المماليك ، الكويت ، ١٩٩٢م .

– السلطة والمجتمع فى سلطنة المماليك فى فترة حكم السلاطين المماليك البحرية من سنة ٦٦١هـ / ١٢٦٢م إلى سنة ٧٨٤هـ/١٣٨٢م ، [دراسة تاريخية وثائقية في واقع المارسات المختلفة السلطانية والأميرية] ، الطبعة الأولى ، منشورات جامعة الكويت ، الكويت ، ١٩٩٧م .

ابن حجر : أحمد علي (ت ٨٥٢ هـ / ١٤٤٩ م)

– الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، ٥ أجزاء ، القاهرة ، ١٩٦٦م .

– إنباء الغمر فى أبناء العمر ، جزءان ، حيدر آباد ، ١٩٦٧م .

خسرو : ناصر (ت ٤٨١ هـ / ١١٠٨ م) سفرنامة ، ترجمة : يحيى الخشاب ، بيروت ، ١٩٧٠م .

الدوادارى : أبوبكر بن عبدالله بن أيبك (معاصر الناصر محمد بن قلاوون) كنز الدرر وجامع الغرر :

١ ــ ج ٨ الدرة الذكية فى أخبار الدولة التركية ، تحقيق : و . هاريمان ، القاهرة ، ١٩٧١ م

٢ ـ ج ٩ الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر ، تحقيق هـ . ر . رويمر ، القاهرة ، ١٩٦٠ م .

رنسيمان : ستيفن

تاريخ الحروب الصليبية ، ترجمة : الباز العريني ، ٣ أجزاء ، بيروت ، ١٩٦٩ م .

زكي النقاش

العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بين العرب والإفرنج خلال الحروب الصليبية ، بيروت ، ١٩٥٨ م .

زيتير شتين

تاريخ سلاطين المماليك ، نشرة كارل ف . زيتير شتين ، ليدن ، ١٩١٩ م .

السخاوي : شمس الدين محمد بن عبدالرحمن (ت ٩٠٢ هـ / ١٤٩٧ م)

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، ١٢ جزءا ، القاهرة ، ١٣٥٣ ـ ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٤ ـ ١٩٣٦م .

ـ التبر المسبوك في ذيل السلوك ، القاهرة ، ١٨٩٦ م .

السيوطي : جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٨١١ هـ / ١٥٠٥ م)

حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، جزءان ، تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم ، القاهرة ، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨م

الاصطخري : أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي (٤ هـ / ١٠ م) مسالك الممالك ، طبعة ليدن ، ١٩٢٧ .

القلقشندي : أحمد بن علي (ت ٨٢١ هـ / ١٤١٨ م)

- مآثر الأناقة في معالم الخلافة ، ٣ أجزاء ، تحقيق : عبدالستار أحمد فراج ، الكويت ، ١٩٦٤ م .

ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، ١٤ جزء ، القاهرة ، ١٩١٣ ـ ١٩٢٢ م .

عاشور : سعيد عبدالفتاح العصر المماليكي في مصر والشام ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

ابن عبدالظاهر : محيي الدين أبوالفضل عبدالله (ت ٦٩٢ هـ / ١٢٩٢ م)

تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور ، تحقيق : م. كامل ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

علي : عبدالحليم محمود

الغزو الصليبي والعالم الإسلامي ، الطبعة الثانية ، المملكة العربية السعودية ، ١٩٨٢م .

ابن العماد : عبدالحي أحمد (ت ١٠٨٩ هـ / ١٦٧٩ م)

شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ٨ أجزاء ، القاهرة ، ١٩٣١ ـ ١٩٣٢م .

ماجد : عبدالمنعم

العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى ، بيروت ، ١٩٦٦ م .

المقريزي : أحمد بن علي (ت ٨٤٥ هـ / ١٤٤٢ م)

- البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب ، تحقيق : م. عابدين ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

- إغاثة الأمة بكشف الغمة ، حمص ، ١٩٥٦م .

- الإلمام بأخبار من بأرض الحبشة من ملوك الإسلام ، القاهرة ، ١٨٩٥ م .

- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار "الخطط المقريزية" ، جزءان ، القاهرة ، ١٨٥٣ م .

- كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج١ ، ٢ تحقيق : محمد مصطفى زيادة ، ج ٣ ، ٤ تحقيق : سعيد عبدالفتاح عاشور ، القاهرة ، ١٩٢٩ ـ ١٩٧١ م .

- كتاب المقفى الكبير ، ٨ أجزاء ، تحقيق محمد اليعلاوى ، بيروت ، ١٩٩١ م .

ابن منقذ : أسامه

الاعتبار ، حرره : فيليب حتي د. ف . ، برنستون ، ١٩٣٠ م .

النويرى : أحمد بن عبدالوهاب (ت ٧٣٢هـ / ١٣٣٢ م)

نهاية الأرب فى فنون الأدب ، ٣٠ جزء ، تحقيق : د. محمد عبدالهادى شعيرة ، د. محمد مصطفى زيادة ، القاهرة ، ١٩٢٣ ـ ١٩٩٠ م .

هايد : فلهام

تاريخ التجارة فى الشرق الأدنى فى العصور الوسطى ، ترجمة : أحمد رضا ، القاهرة ، ١٩٨٥ م .

ثانياً : المصادر الأجنبية :

D'ariveux, Laurent.

Voyageurs D'Orient, 2 Volumes, Tom II "MEMOIRES", Introduction, Notes et Index , Par ANTOINE ABDEINOUR, Beyrout, 1982.

Esposito , Mario .

Itinerarium Symonis Ab Hybernia Ad Terrum Sanctum . Dublin . 1960.

Al-Hajji, Hayat nasser .

The Internal Affairs in Egypt During the Third Reign of Sultan Al-Nassir Muhammad B. Qalawun 709-741 A.H. /1309-1341 A.D.. Second Edition . Kuwait. 1995.

Kammerer, A. Albert .

Le Regime et la Status des Etrangers en Egypt, Tom 15, Cairo, 1929.

Poliak, A. N. .

1- Feudalism In Egypt, Syria , Palestine and Lebanon, London, 1939.

2- Some notes on the Fedal System of the Mamluks . Journal of the Royal

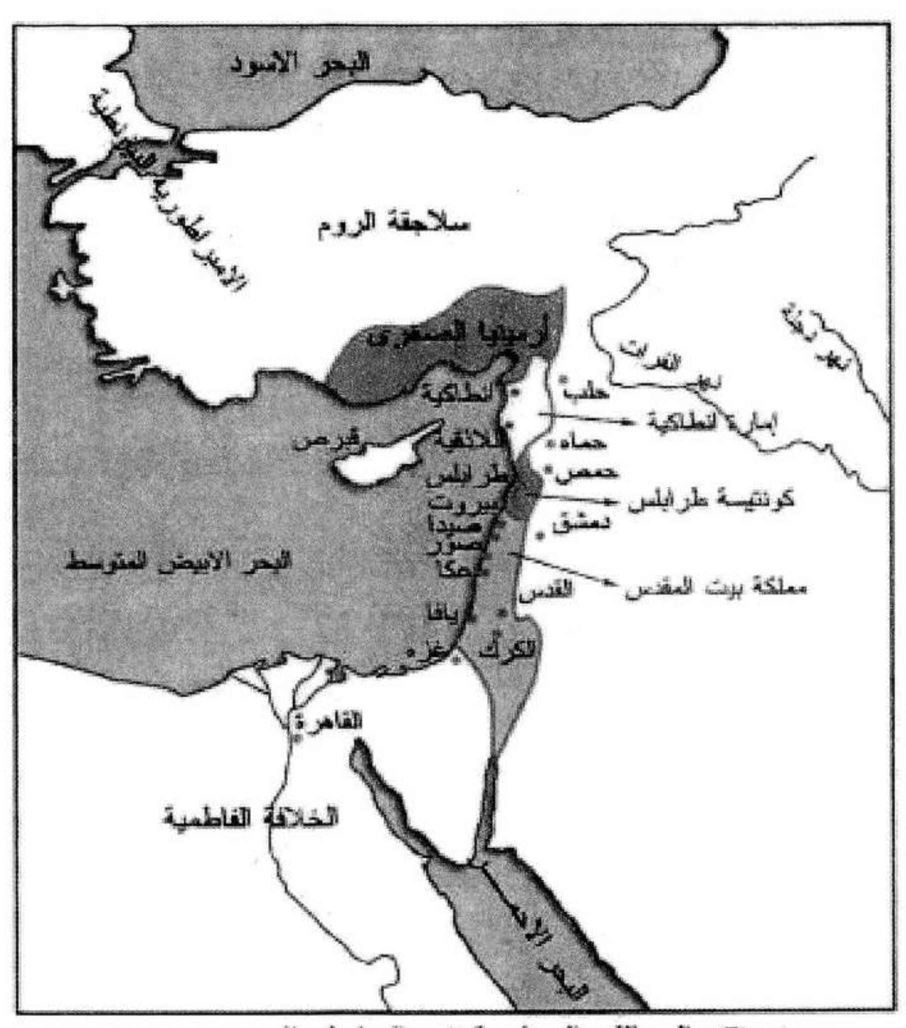
Asiatic society , 1937, pp. 97- 107.

Lapidus, Ira Marvin .

Muslim Cities in the later Middle Ages . Harvard Univ. . Press . Cambridge. Massachusetts , 1967.

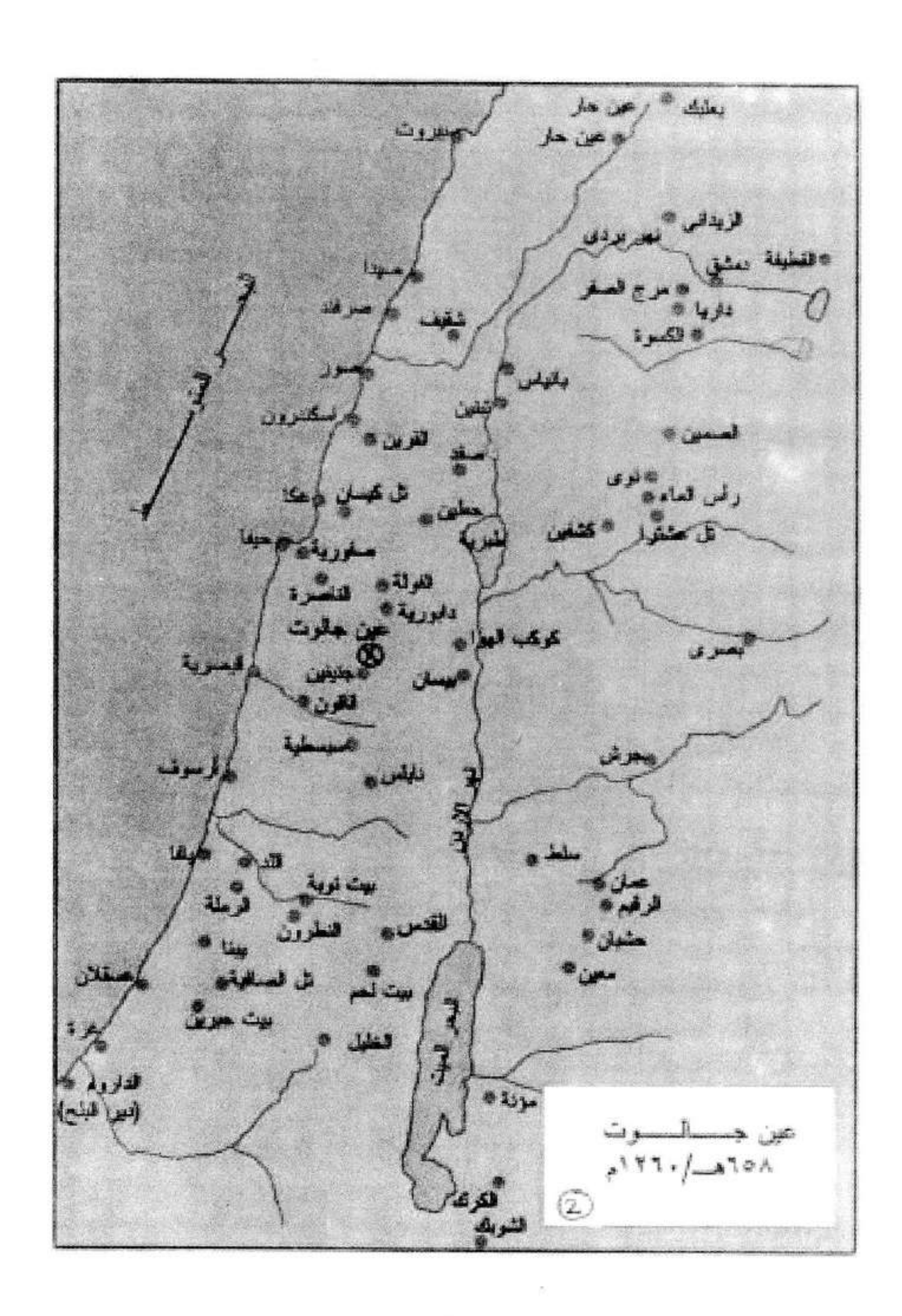
Michaud .

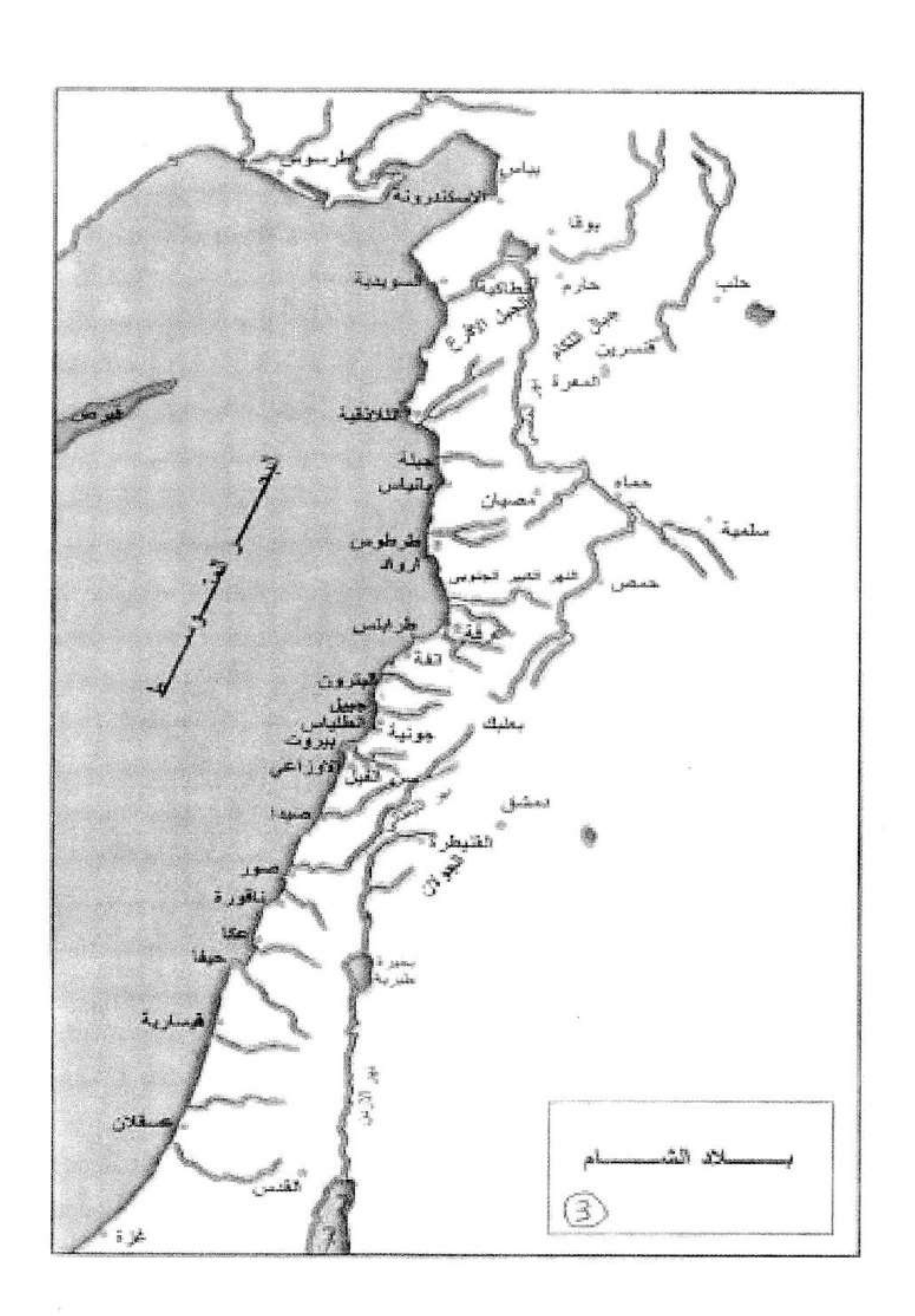
Correspondans D'orient (1830 - 1831), 8 Volumes, Bruxelles, 1841



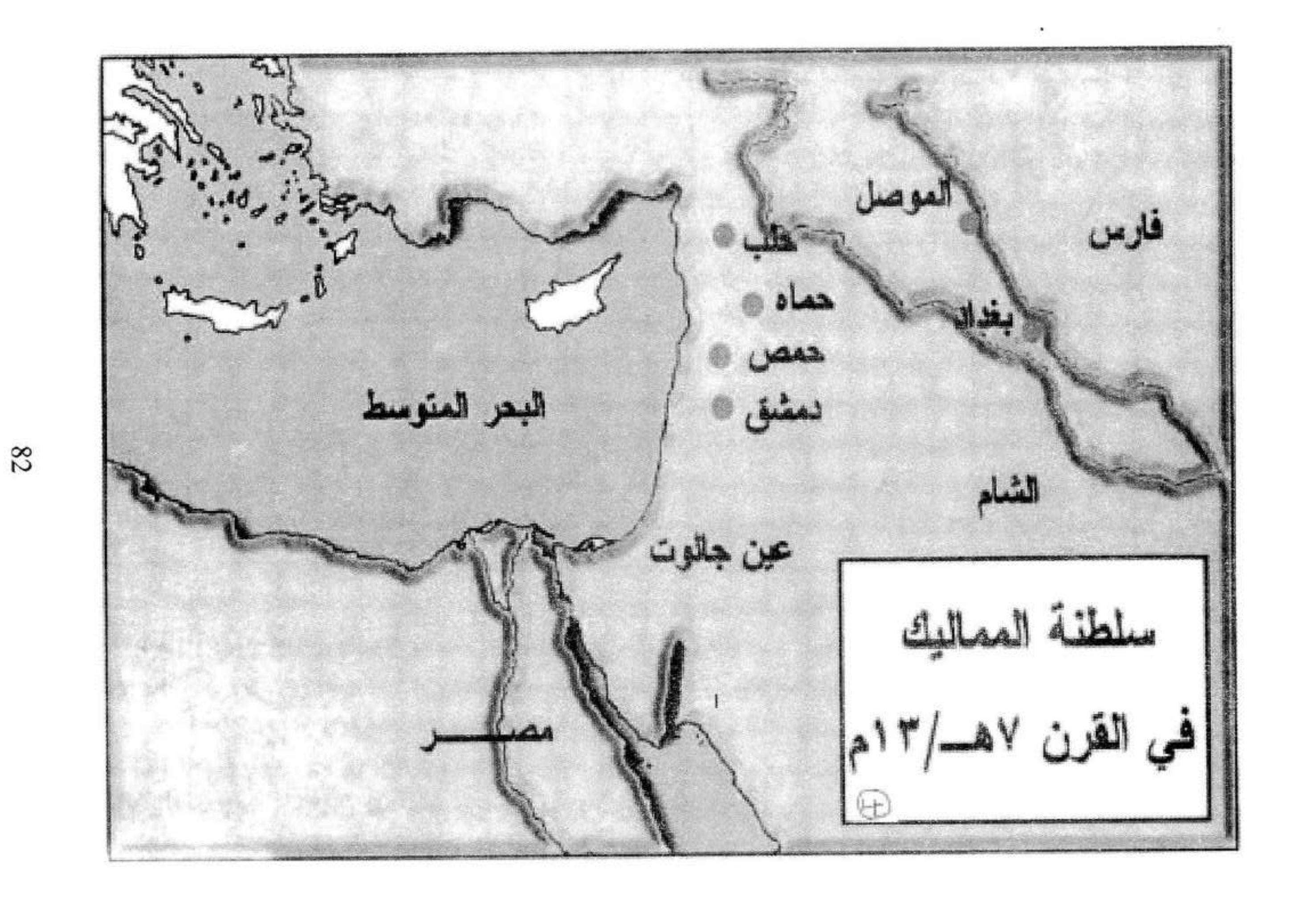
① الممالك الصليبية في الساحل السوري

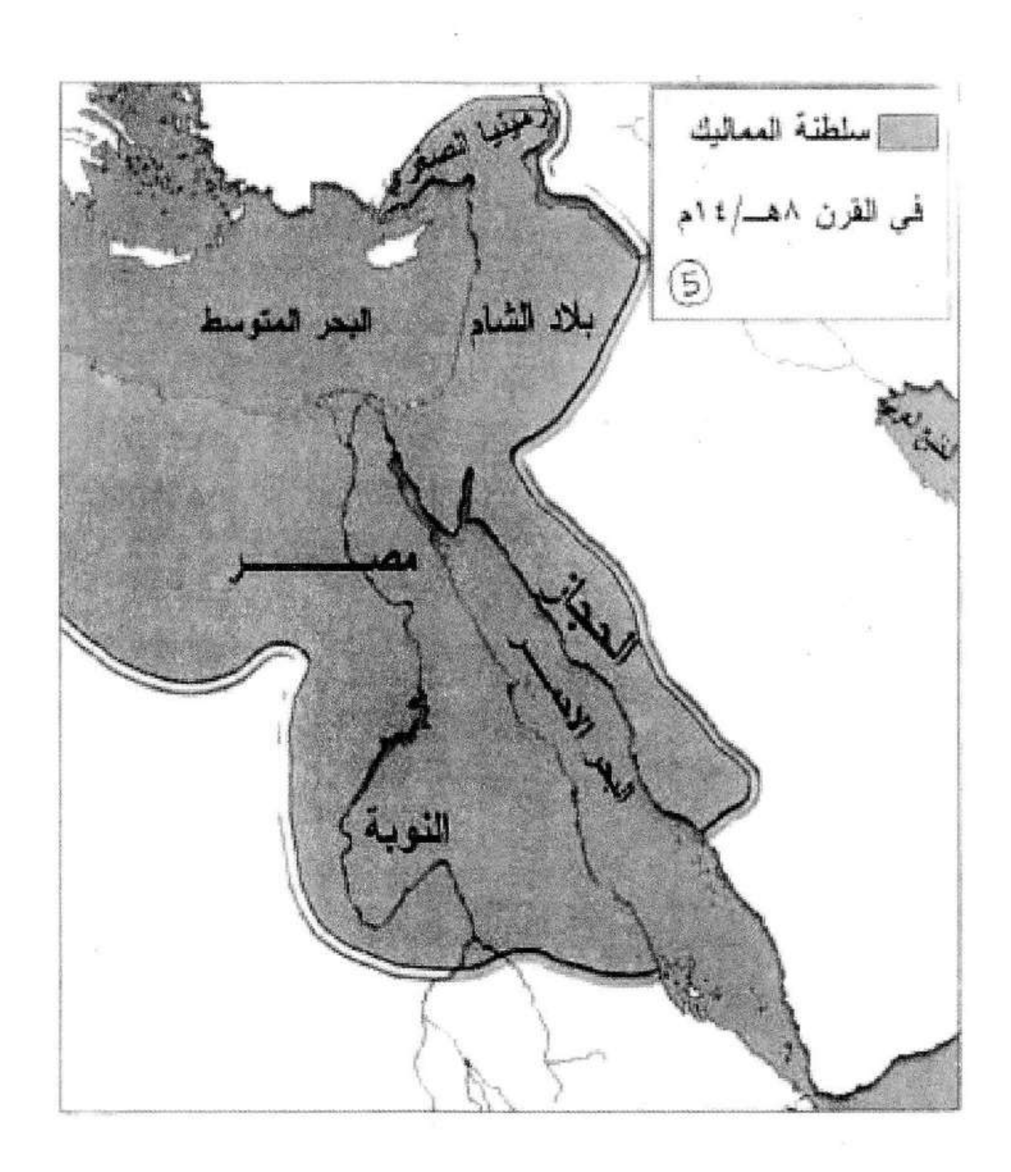
في القرن ٦هـ / ١٢م

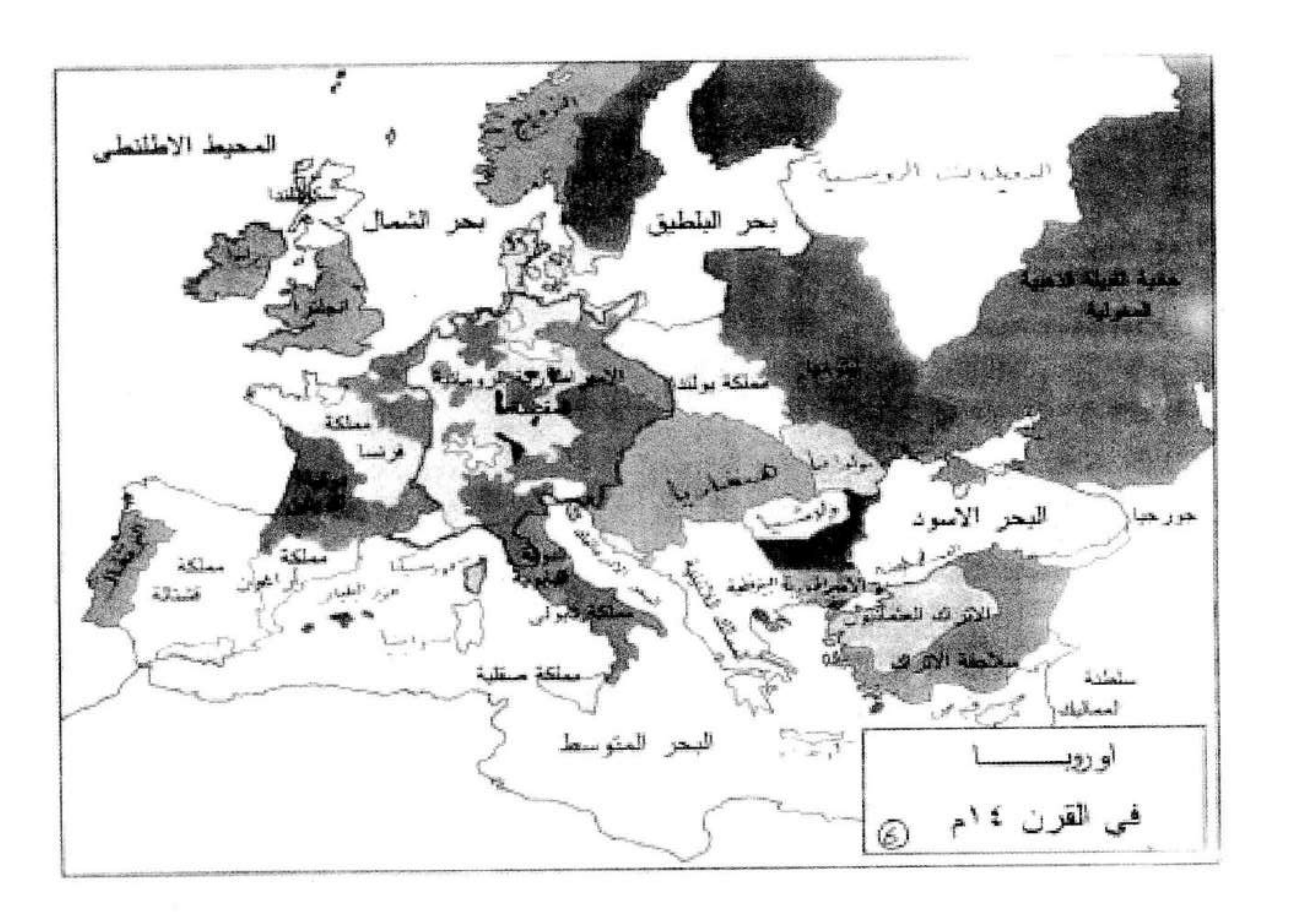

بعلبك
عين حار
بيروت
الزبداني
نهر بردى
القطيفة
دمشق
مرج الصفر
داريا
الكسوة
صيدا
صرفند
شقيف
صور
بانياس
القرين
صفد
السمين
نوى
رأس الماء
كشفين
حطين
طبرية
عكا
حيفا
صفورية
الفولة
الناصرة
دابورية
عين جالوت
كوكب الهوا
بصرى
قيسارية
جنين
بيسان
قاقون
سبسطية
جرش
أرسوف
نابلس
يافا
اللد
سلط
عمان
بيت نوبة
الرملة
الرقيم
القدس
النطرون
حسبان
يبنا
تل الصافية
بيت لحم
عسقلان
بيت جبرين
غزة
الخليل
الداروم
(دير البلح)
مؤتة
الكرك
الشوبك
عين جالوت
٦٥٨هـ/١٢٦٠م



طرسوس
بياس
الإسكندرونة
بوقا
السويدية
حارم
حلب
قنسرين
المعرة
اللاذقية
جبلة
بانياس
حماه
سلمية
طرطوس
حمص
طرابلس
البترون
جبيل
جونية
بعلبك
بيروت
الأوزاعي
صيدا
دمشق
القنيطرة
صور
ناقورة
عكا
حيفا
بحيرة طبرية
قيسارية
عسقلان
القدس
غزة
بلاد الشام


سلطنة المماليك
في القرن ٧هـ/١٣م
فارس
الموصل
بغداد
الشام
حلب
حماه
حمص
دمشق
عين جالوت
البحر المتوسط
مصر


سلطنة المماليك
في القرن ٨هـ/١٤م
5
البحر المتوسط
بلاد الشام
مصر
النوبة


أوروبا
في القرن ١٤م
المحيط الاطلنطي
بحر الشمال
بحر البلطيق
انجلترا
مملكة
فرنسا
مملكة بولندا
هنغاريا
البحر الأسود
جورجيا
الأتراك العثمانيون
سلاجقة الأتراك
سلطنة
المماليك
مملكة صقلية
البحر المتوسط
مملكة
قشتالة
مملكة

"المشاعلية وأثرهم فى المجتمع المصرى خلال العصر المملوكى"

نجوى كمال كيرة (*)

ترجع أهمية هذا البحث إلى أنه يتناول بالمعالجة والتحليل، دور طائفة المشاعلية فى حياة المجتمع المصرى فى العصر المملوكى. وهل كان دوراً مؤثراً أم ثانوياً؟ وهل كان إيجابياً أم سلبياً ؟.

وتتضح أهمية هذا الموضوع حين نضع فى عين الاعتبار أن هذه الفئة كانت ولا تزال مهمشة ليس فقط فى المجتمع فى ذلك العصر، وإنما همشتهم أيضاً الكتابات والدراسات التى تحدثت وعُنيت بمختلف الطوائف والفرق والمهن والحرف[١]، ولم ينفرد بذكرهم كطائفة أو فئة إلا السبكى[٢] فى سطور قليلة، وابن دانيال الموصلى"[٣] فى خيال الظل"[٤] فى بابته الثانية "عجيب وغريب"[٥]، التى احتوت على بعض أبيات الشعر على لسان مشاعلى يخرج فيها إلى المسرح ويصف مهنته ومن خلال وصفه نستطيع أن نستنتج الأعمال التى أُنيط بها هؤلاء المشاعلية.

وجدير بالذكر أن هذه الطائفة هُمشت أيضاً حتى فى الدراسات التى كُتبت عن المهمشين. ولم تجد الباحثة مادة تُعينها إلا من خلال سطور الأحداث السياسية والاجتماعية التى اقتضت إصدار حكم على أحد المتهمين، أو وصف لأحد المواكب أو الاحتفالات أو التشهير والمناداة، فأهمل ذكرهم واعتبروا مجموعة ليس لها دور يستحق الذكر. فالدراسات الاجتماعية المعنية بتاريخ تلك الفترة تجاهلت هذه الطائفة تماماً بينما تحدثت عن مختلف الطوائف والمهن والحرف، ولم تترك مهنة أو حرفة

(*) مدرس التاريخ الإسلامى، كلية الآداب - جامعة المنصورة.

إلا وتحدثت عنها، حتى ضامنة المغاني التي كانت بمثابة النقيب لمن يحترفن الدعارة من بنات الليل تحدثت عنها المصادر والمراجع[٦] ، بينما لم تذكر طائفة المشاعلية كطائفة أو كفرقة لها دور مؤثر في أحداث تلك الفترة.

وللوهلة الأولى حين يُذكر لفظ المشاعلية يتبادر إلى الذهن (حملة المشاعل) ويتخيل القارئ أن حملة المشاعل هؤلاء ليس لهم دور سوى حمل المشاعل في مواكب السلاطين والأمراء. فمن هو المشاعلي؟

سؤال يفرض نفسه على ساحة البحث. هل هو من يحمل المشعل ليلاً أمام المواكب السلطانية؟ أم هو الجلاد الذي ينفذ الأحكام من شنق إلى توسيط إلى تشهير وتجريس ؟؟ أم هو الشرطي الذي يحفظ النظام؟ هل هو المسئول عن المناداة على الأوامر السلطانية؟ أم هو المسئول عن كنس الأفنية وتنظيف الطرقات وكسح الأسربة من البيوت والحمامات؟ أم هو الإنسان البسيط الذي ساقه قدره لتحمل كل تلك المهام متناسياً مشاعره، مُحيدا توجهاته السياسية حتى يستطيع تأدية وظيفته؟ أم هو كل هؤلاء؟؟

المشاعلية لغةً واصطلاحاً :

لقد حتمت الدواعي المنهجية والموضوعية أن يتناول هذا البحث رؤية المصادر الأدبية (اللغوية) والتاريخية، التي من خلالها يمكن تحديد تأثير هؤلاء المشاعلية على المجتمع في تلك الفترة والذي يُشكل حجر الزاوية لهذه الدراسة.

كانت المشاعل[٧]، عبارة عن أوعية من النحاس وأحياناً من الذهب الأحمر تشبه القفص مثبتة على عود من الخشب، تُملأ بالمشاقة[٨] من القطن والخرق وتُرفع في أعلى العصي بعد سقيها بالنفط واستخدمت كوسيلة رخيصة للإضاءة في المواكب بجانب شكل النار الجذاب فيها[٩].

وكان المشعل من الهدايا التي تقدم كنقوط في العُرس لإهدائه إلى العروس عند زفافها، فيذكر ابن الجزري أن عروساً تزوجت وقُدمت لها هدية عبارة عن "مخلاة

وطرطور ومشعل" وقُدر ثمن تلك الهدية بألف درهم[١٠]. كما كانت تستخدم المشاعل لدفن الموتى ليلاً[١١].

والمشاعلي: رجلٌ شاعل أي ذي إشعالٍ[١٢]، والمشاعلية "هم الذين يحملون مشعلاً يقد بالنار بين أيدي الأمراء ليلاً"[١٣].

وقيل هم حملةُ المشاعل[١٤]، والمشاعلي هو الذي يتولى التشهير بمن تقرر تشهيرهُ حيًا أو مقتولاً، وربما يتولى هذا المشاعلي تنفيذ القتل فيمن يحكم عليهم بذلك وهو ينيب إلى المشعل الذي يحمله في سيره ليلاً[١٥].

ثم صار علمًا على الجلاد الذي يُنفذ حكم الإعدام[١٦]، ولهم ضرب عنق الأمير العاصي على السلطان[١٧].

بداية ذكر المشاعلية في المصادر التاريخية :

ذكرت إحدى الدراسات المهمة أن أول ذكر للمشاعلية كان في النجوم الزاهرة في أحداث سنة ٦٩٣هـ/١٢٩٣م وآخر ذكر لهم ورد في تاريخ الجبرتي في أحداث سنة ١٢٢٦هـ / ١٨١١م[١٨].

والحقيقة التي يوضحها البحث أنهم ذكروا قبل ذلك وبالتحديد في فترة حكم هارون الرشيد في الدولة العباسية في بغداد[١٩] (١٧٠-١٩٣هـ/ ٧٨٦-٨٠٩م) ثم في مصر في فترة حكم الحاكم بأمر الله الفاطمي (٣٨٦-٤١١هـ/٩٩٦-١٠٢٠م) فهذه الفئة وإن اختلفت المهام التي أوكلت إليها من عصر إلى آخر إلا أنهم قد ذكروا تحت نفس المصطلح وهو المشاعلية[٢٠] كما عُرفوا أيضاً "بأرباب الضوء" فيذكرهم المقريزي في أثناء الاحتفال بليلة رأس السنة الهجرية في العصر الفاطمي قائلاً : "فيعم ذلك سائر الناس من خاص الخليفة وجهاته والأستاذين المحنكين إلى أرباب الضوء وهم المشاعلية"[٢١].

هذا النص يوضح أن أرباب الضوء هم أنفسهم المشاعلية وإن اختلفت وظائفهم في مصر من عصر إلى آخر، فيبدو أن وظيفتهم في هذا العصر لم تتعد حمل المشاعل في المواكب ولم تذكر المصادر أنهم قاموا بوظائف أخرى في ذلك العصر، مثلما ذُكر عنهم في العصر المملوكي، وفي حديث آخر له عن إسراف الحاكم في منح العطايا لرعيته أحيانًا قال المقريزي : "وخرج الحاكم عن الحد في العطاء ، حتى أقطع نواتية المراكب والمشاعلية وبني قره، فمما أقطع الإسكندرية والبحيرة ونواحيها"[٢٢]. واستخدم ابن إياس مصطلح الضوية مترادفًا مع المشاعلية فيقول : "ومشت قدامه الضوية بالمشاعل"[٢٣]. وفي وصفه لموكب الزيني بركات بن موسى المحتسب قال" وقدامه الملالية، والمشاعل بالفوطة الزركش عليها"[٢٤]. معنى ذلك أنه لقبهم أيضًا بلقب المشاعل وعرف المشاعلية أيضًا "بأصحاب الضوء"[٢٥]. كما لقبهم ابن بطوطة " بالدوادرية " ، ويبدو أنهم عرفوا بذلك اللقب في الهند[٢٦].

وأستطيع أن أزعم باطمئنان، أن هؤلاء المشاعلية كان لهم وجود أيضًا في مصر في العصر الأخشيدي حيث يذكر المقريزي نقلاً عن المسعودي وصفًا للاحتفال بليلة الغطاس بمصر (سنة ٣٣٠هـ/٩٤١م/ وسنة ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) يذكر فيه استخدام المشاعل في هذه الاحتفالات[٢٧]. وطالما وجدت المشاعل وجد المشاعلية ولكن بدون الوظائف المتعددة التي أوكلت إليهم في العصر المملوكي وكانت تستخدم المشاعل للإضاءة ليلاً أمام السلاطين في العصر الأيوبي، وكان المشاعلية في ذلك الوقت يقومون بحمل المشاعل بين أيدي السلاطين والأمراء ليلاً، لكن لم تحدثنا المصادر عن وظائف أخرى أنيط بها المشاعلية في ذلك العصر[٢٨].

الأصول الأولى للمشاعلية :

نوهت بعض الدراسات[٢٩] التاريخية إلى احتمال انتماء هؤلاء المشاعلية إلى الغجر[٣٠]، لكنهم ذكروا أنهم لا يستطيعون الجزم بتلك الحقيقة متعللين بأنه "لا يوجد بالضرورة تطابق بين المهنة والعرق"[٣١]. ولأن المهن التي مارسها الغجر مارسها

غيرهم قبل مجيئهم إلى مصر، ثم تأتي دراسة عالم كبير من علمائنا عن الفجر لتؤكد أن هؤلاء المشاعلية من الفجر، معتمداً على وصف المشاعلي لنفسه من خلال تمثيلية "عجيب وغريب" التي وردت في كتاب ابن دانيال "طيف الخيال[٣٢] ، وهو من المصادر الهامة التي يعول عليها في دراسة تاريخ مصر الاجتماعي في تلك الفترة، ومؤلفة الطبيب محمد بن دانيال الموصلي بن يوسف الخزاعي الذي زار مصر في نهاية القرن السابع الهجري وأقام بها حتى وافته المنية سنة ٧١١هـ / ١٣١١م ، مخلفاً ثروة أدبية هامة تتضمن مؤلفات شعرية وموشحات إلى جانب كتابه (طيف الخيال) الذي احتوى على ثلاث بابات[٣٣]. وكانت تلك البابات تؤدى على مسرح خيال الظل[٣٤]. وتحتوى البابة الثانية – والتي سماها عجيب وغريب – على وصف دقيق للحياة الاجتماعية في الأسواق وغيرها فقد ضمنها سبعًا وعشرين شخصية يمثلن مهنًا متعددة ومختلفة، كل منها يتحدث عن مهنته من خلال عرض تمثيلي على المسرح[٣٥]. وتحتوى البابة الثانية على "شخصية المشاعلي" الذي يخرج إلى المسرح ويصف مهنته التي تحمل متناقضات عديدة منها حراسته للوالي وهي من المهام العالية أو من الوظائف المحترمة التي لا يحظى بها سوى من لهم التقدمة في الدولة، ثم نراه يتحدث عن دوره في هداية التائهين ليلاً ثم نجده متسولاً ثم كاسحًا للأفنية وهي من المهام الوضيعة التي لا يكلف بها إلا من هم يمثلون قاع طبقة العامة أو الطبقة الدنيا للمجتمع، ثم يكلفون بتجريس المذنبين وضربهم على أقفيتهم وهي من مهام رجال الشرطة، ثم يكلفون بالمناداة على أوامر الحاكم ونواهيه، ويصل بهم الأمر إلى سلخ جلود الحيوانات ثم يكلفون بتنفيذ الأحكام والحدود في اللصوص وصلبهم وتسخيرهم وإعدام من يصدر عليه حكم بذلك إلى أن ينتهي وصف المشاعلي لنفسه وزملائه بأنهم يمارسون تجارة الحشيش والنيلة[٣٦]. وهذا الوصف يتماشى إلى حد كبير مع ما وجدته في النصوص المعاصرة التي ظهرت فيها وظائف المشاعلية وهي متعددة[٣٧].

ونعود إلى اعتماد عبادة كحيلة على وصف المشاعلي لنفسه من خلال تمثيلية عجيب وغريب – بأنه من (بنوساسان)[٣٨]، وهم أخلاف للزط وأسلاف للعجز، كما

يعتمد على رفض المشاعلي لوصفه بالخشني وهي كلمة تعني في لغة الغجر بمصر كل من هو ليس غجرياً، ولكن هذا في رأيي ليس دليلاً كافيًا على أن هؤلاء بصورة قاطعة ينتمون إلى الغجر فقد عمل بمهنة المشاعلي بمصر جنسيات متعددة ليس بالضرورة أن يكون صاحبها ينتمي إلى الأصول الغجرية، فيذكر ابن إياس إنه في سنة ٩٢٣هـ/١٥١٧م وأثناء مهاجمة القوات العثمانية للمماليك في جوامع الأزهر والحاكم وابن طولون وغيرهم وتعقبهم للمماليك الجراكسة وإعمال القتل فيهم يذكر أن "المشاعلي الذي كان هناك كان أفرنجيًا، وقيل كان يهوديًا من الأروام"[٣٩] . واعتمد كحيلة أيضًا على دراسة[٤٠] ذكرت أن الغجر مارسوا مهنة الجلاد في وسط أوروبا[٤١]. ولكن الباحثة ترى أنه لا يوجد تطابق بالضرورة بين المهنة والعرق بدليل أننا نجد أن المشاعلي في فترة متأخرة من العصر المملوكي وبدايات العصر العثماني كان تركيًا يجيد اللغة التركية[٤٢]. إذن فواضح أن المشاعلي شخص له مواصفات خاصة وإن اختلفت عرقيته، خاصة وأن المجتمع المصري شهد العديد من الجنسيات التي وفدت إليه، وامتزجت مع هذا المجتمع بشكل أو بآخر وانصهرت فيه، ومن ثم امتهنت المهن المختلفة قربًا أو بعدًا عن السلطة الحاكمة، فقد حكمتها جميعًا الحالة الاجتماعية أو الاقتصادية لهؤلاء أو أولئك في تلك الفترة الزمنية. ومما يؤيد ذلك القول أن الملابس أو الزي الذي ارتداه هؤلاء كان عبارة عن فوطة[٤٣] زركش[٤٤] صفراء[٤٥]. وقد أثبت البحث أنه زي مقطعي اللحم الأتراك فهو عبارة عن ثوب من حرير يربطه مقطع اللحم على سائر ملابسه ليصونها من آثار الطعام أثناء إعداد المائدة عند الأتراك، فيذكر ابن بطوطة "ويأتي الباروجي، وهو مقطع اللحم، وعليه ثياب حرير، وقد ربط عليها فوطة حرير، وفي حزامه جملة سكاكين في أغمادها"[٤٦].

أما لبسه في بغداد في عصر هارون الرشيد فكان عبارة عن " ثوب على كتفه مزركش أصفر وعلى رأسه شاش موصلي، وعلى كتفه الآخر مخلاة من الحرير الأخضر ملآنة بالعود القاقلي يوقد منها المشعل عوضًا عن الحطب"[٤٧].

أهم الوظائف التى امتهنها المشاعلية:

- المناداة.
- الترهيب والتجريس.
- تنفيذ أحكام الإعدام.
- تقدم المواكب السلطانية.
- كسح الأفنية وسلخ الماشية.
- هداية التائهين فى جنح الليل.
- تجارة النيلة أو الحشيش.

ويبرز الدور السياسى لهؤلاء المشاعلية من خلال الوظائف التى أوكلت إليهم. ومن الوظائف التي كُلف بها المشاعلية المناداة على الأوامر السلطانية وقد تنوعت تلك المناداة وغالبًا ما تكون فى الأسواق والشوارع والحارات والأزقة، لتسكين الفتنة ونشر الهدوء والاستقرار وذلك لتنفيذ أوامر السلطان بالمناداة على خفض أسعار السلع والبضائع، وكان المشاعلي يقف على رؤوس الحارات وبيده قائمة بها أنواع السلع وأسعارها التى حددتها الحكومة ويدور بالبلد ينادي بهذه الأسعار، ويقوم بغلق وتسمير الدكاكين المخالفة، وضرب المخالفين والقبض عليهم والطواف بهم فى البلد[٤٨]. والمناداة بالأمان والاطمئنان والبيع والشراء، وأن لا يشوش أحد على أحد[٤٩]. وحين يستشعر السلطان غضب الناس وتعرضهم للظلم من الضرائب يأمر المشاعلية بالنداء على الناس بإبطال الضرائب التى كانت مقررة على السوقة وأصحاب البضائع، فكان المشاعلية يمشون أمام والى الحسبة فى موكب مهيب من القلعة[٥٠] ويتوجهون إلى مصر والقاهرة ينفذون أوامر السلطان بالمناداة على إبطال الضرائب ، وذلك بعد أن ضج الناس من غلاء الأسعار وانعدام الخبز والدقيق ، فلما نادى المشاعلية بإسقاط الضرائب " ارتفعت الأصوات بالدعاء ثم انطلقت له النساء بالزغاريت من الطيقان"[٥١].

وكانت أيضًا من مهامهم المناداة على من يزيف العملة ويتسبب فى الخلل الاقتصادى للدولة مما يضر بأحوال الناس[٥٢]، وينادى المشاعلية بأن "من له ظلامة يذهب إلى القلعة وأن السلطان سوف ينزل ويجلس بالميدان بسوق الخيل تحت القلعة ويجلس للحكم بينهم بنفسه[٥٣] للتحقيق فى ظلاماتهم مثلما حدث سنة ٧٨٩هـ/١٣٨٧م فى عهد الظاهر برقوق فيذكر العينى أنه "قبل نزوله بيومين أمر أن ينادى بالمشاعلية فى مصر والقاهرة، أن من له ظلامة أو قضية فعليه بباب السلطان فى يوم الأحد والأربعاء"[٥٤].

ويبرز دور المشاعلية حين يحدث شغب بين الأمراء من مماليك السلطان، يأمر السلطان المشاعلية بالمناداة على الأمراء أن تذهب إلى بيوتها، وأن مماليك السلطان كلها تطلع إلى طباقها، وتنام فيها وذلك درءًا للفتنة[٥٥].

أو يسير السلطان وأمامه الصنجق، الذى يحمل إلى مدينة الرسول (ص) وينصب على باب القلعة، ويأمر السلطان المشاعلى أن يمشى أمامه مناديًا "من كان طايعًا لله ولرسوله ولولى الأمر فليدخل تحت الصنجق" وذلك حتى تتوقف الحرب بين طوائف المماليك السلطانية والمماليك الدوادارية مثلما حدث سنة ٩٠٢هـ/١٤٩٦م[٥٦].

كما كان السلطان يكلف المشاعلية بالمناداة على أحد الأمراء الهاربين والمختفين فى مكان ما، حتى يقبض على هذا الشخص الهارب، ويسلم إلى السلطان[٥٧].

وكان التجريس من المهام التى أوكلت إلى المشاعلية، فكان الشخص المطلوب تجريسه يُحمل على حمار ويدورون به فى الشوارع والطرقات ينادون عليه عقابًا له على ما اقترفه من جرم[٥٨].

وفى ظروف عديدة كانت مناداة المشاعلية تحمل صورة الترهيب والردع[٥٩]، فكان المشاعلية ينفذون أوامر السلطان بالقبض على القتلة وقطع أيديهم وأرجلهم وتسميرهم[٦٠] على الجمال، وهم عرايا مكشوفو الرأس، وتعليق يد كل واحد إلى عنقه، ثم الطواف بهم فى القاهرة ينادون عليهم" هذا جزاء من يخون أستاذه ويتجاسر على

قتل الملوك"[٦١] ثم يصلون بهم إلى باب زويلة فيعلقونهم ويظلون معلقين يومين أو ثلاثة إلى أن يموتوا أو يوسطوا. ويلاحظ أن هذه الطريقة كانت تستخدم ضد قتلة السلاطين مثل حالة قتلة الملك الأشرف خليل سنة ٦٩٢هـ/١٢٩٣م على يد الأمير بدر الدين بيدرا والأمراء، وليس بالضرورة أنها استُخدمت في حالات القتل العادية، كما أمر كتبغا بقتل الشجاعي، فقتله المشاعلي وعُلقت رأسه على رمح وطاف بها المشاعلية وهى على رمح طويل ينادون عليها " هذا جزاء من يرمى الفتن بين الملوك"[٦٢].

وأحيانًا كانت المشاعلية تنفذ القتل الجماعي في الأمراء الخونة، ففى سنة ٦٩٨هـ/١٢٩٨م شنقوا خمسين نفراً من أكابر المماليك، وصلبوهم ونادى عليهم المشاعلية "هذا جزاء من يقصد إقامة الفتنة بين المسلمين ويتجاسر على الملوك"[٦٣].

وفى حوادث سنة ٧٤٢هـ/ ١٣٤١م يذكر شمس الدين الشجاعى أن الشخص كان يسمر على جمل ويطوف به المشاعلية فى المدينة وهم ينادون "هذا جزى وأقل جزى من يتحدث فيما لا يعنيه" . وأحيانًا كان حريم الشخص المحكوم عليه بالتسمير حين يسمعون نداء المشاعلية يأخذون أولاده ويذهبون إلى الحكام أو الأمراء يتشفعون فيه حتى يطلق سراحه[٦٤].

وأحيانًا كان المشاعلية يستخدمون فى ندائهم صورة التهديد فينادى المشاعلية "على ساير الأمراء والمماليك السلطانية يطلعوا إلى القلعة نهار الغد، وهو يوم الاثنين تاسع شوال ومن لم يطلع حل ماله ودمه للسلطان"[٦٥].

وأحيانًا كان يُكلف المشاعلية بالمناداة على انتهاء فترة حكم سلطان وإقامة سلطان آخر . ففى أعقاب قتل قطز على يد بيبرس، وبعد أن تزينت القاهرة لاستقبال السلطان الملك المظفر قطز، وفى غمرة فرحهم بكسره التتار، سمعوا المشاعلى ينادى : " معاشر الناس ترحموا على الملك المظفر، وادعوا لسلطانكم الملك الظاهر بيبرس" مما أحزن الناس حزنًا شديداً[٦٦].

وينادي كذلك حين تُوفي السلطان سليم العثماني ٩٢٦هـ/١٥١٩م أربع مشاعلية في القاهرة فنادى اثنان بالتركي ونادى اثنان بالعربي " ترحموا على الملك المظفر سليم شاه وادعوا بالنصر للملك المظفر سليمان"(٦٧).

وكذلك حين نادى المشاعلية بسلطنة الأشرف جانبلاط ودقت البشائر، ثار المماليك ورفضوا ذلك، فنادى المشاعلي بالأمان والاطمئنان وبلغهم أنهم سيحصلون على النفقة مع الجامكية فاستكانوا ولقبوه بالملك الأشرف أبي النصر جان بلاط الأشرفي(٦٨).

وجدير بالذكر أنه في حالة حدوث خلاف بين الأمراء الكبار وبعضهم البعض ويكون السلطان فى صف إحدى الفرقتين ترجح هذه الفرقة، ويؤمر المشاعلي بالمناداة على قتل أصحاب الفرقة الأخرى ومماليكهم فتستحل دماؤهم(٦٩).

وثمة دور ظهر أيضاً للمشاعلية سنة ٩٢٢هـ/١٥١٦م حين جاء الخليفة المتوكل العباسي إلى القاهرة صحبة وزراء السلطان سليم العثماني وجيوشه ودخل من باب النصر، وتجول بالقاهرة وأمامه المشاعلية ينادون للناس " بالأمان والاطمئنان والبيع والشرى والأخذ والعطا، وأن لا أحد يشوش على أحد من الرعية، وقد غُلق باب الظلم وفتح باب العدل، وأن من كان عنده مملوك جركسي من مماليك السلطان ولا يغمز عليه شُنق على باب داره والدعاء للسلطان الملك المظفر سليم شاه بالنصر، فضج له الناس بالدعاء من العوام"(٧٠) . مما يدل على أن هؤلاء المشاعلية إما أنهم كانوا يسايرون أى سلطة تتولى الحكم، أو أنهم ليس لهم حول ولا قوة يأتمرون فينفذون الأوامر.

ويبدو أن هؤلاء المشاعلية لم يكونوا محل احترام الأمراء أو موضع ثقتهم، فأحياناً كانت موضوعات أو محتويات المناداة إن كان أماناً تكتب فى ورقة طويلة يقوم المشاعلي بتعليقها على جريدة – مثلما حدث حين أمرهم السلطان سليم شاه بالمناداة على المماليك الذين اختفوا بعد دخوله القاهرة وإيقاع القتل بزملائهم– أن يظهروا وعليهم أمان الله تعالى، فكان المشاعلى يحمل هذه الجريدة ويطوف بها وهو ينادي حتى يصدقه المماليك حين يرونها مكتوبة بخط السلطان سليم شاه العثماني(٧١).

وجدير بالذكر أن دور هؤلاء المشاعلية استمر حتى العصر العثماني، بل تم استخدام مشاعلية أتراك يتكلمون التركية، حتي يفهمهم الأتراك العثمانيون الموجودون وكان يسير مشاعلي تركي وآخر عربي ينادون بنفس نوع المناداة(٧٢).

ومن وظائف المشاعلية في ذلك العصر أيضاً وظيفة رجل الشرطة: فأحياناً كان المشاعلية منوطين بالبحث والتفتيش عن الهاربين لتنفيذ الأحكام فيهم مما يدل على ممارستهم لأعمال رجال الشرطة(٧٣). وعن دورهم في حفظ الأمن يذكر ابن إياس في حوادث سنة ٩٠٣هـ/١٤٩٧م عهد الناصر محمد بن قايتباي أن المشاعلية كانوا يمشون بين يدي السلطان يومياً بعد العشاء، ينادون في مصر والقاهرة بأن تعلق على الحوانيت وعلى البيوت المطلة على الشارع قناديل للإضاءة، ويصف ابن إياس أنه استخدم لذلك أربعة مشاعلية يحملون أربعة مشاعل، يمشون أمام السلطان، وإذا رأى أحداً يمشي في الشوارع يأمرهم بقطع أذنيه مع أنفه، أو يضربه بالمقارع أو يأمر بتوسيطه، فقتل من الناس عدداً كبيراً(٧٤).

وفي العصر العثماني يصف الجبرتي هيئة خروج الهيئة الحاكمة لضبط الأسواق، بأن الباشا يوقع على قائمة الأسعار المقدمة إليه ويخرج بها الأغا "وأمامه القابجية والملازمون، والوالي وأمين الاحتساب وأوده باشه البوابة بطائفته والسبعة جاويشية(٧٥) خلفه، ونائب القاضي في مقدمته، وكيس جوخ مملوء عكاكيز شوم على كتف قواس، والمشاعلي بيده القائمة وهو ينادي على رأس كل حارة. ويقف مقدار نصف ساعة، وضرب في ذلك اليوم اثنين قبانية وثلاثة زياتية، وجزار لحم خشن ومات الستة من الضرب"(٧٦).

من النصوص السابقة نستطيع أن نستخلص ازدواج أعمال هؤلاء المشاعلية، فهم يسيرون مع السلطان لضبط الأمن، ثم ينفذون الأحكام الفورية فيمن يُحكم عليه ، سواء بقطع أعضائه أو ضربه أو توسيطه ، أي أنهم قاموا بدور رجل الشرطة أو رجل الأمن والجلاد في آن واحد.

دور المشاعلية السياسى من خلال وظائفهم :

كانت تنفذ أحكام الإعدام على أيدى المشاعلية فى السلاطين[٧٧] وثمة دور سياسى كان يظهر لهم حين تكون لهم توجهات سياسية تتحكم فى مشاعرهم عند أدائهم لهذا العمل، وتنفيذ حكم الإعدام في سلطان من السلاطين، فإذا كان عادلاً محبوباً من الرعية – ولأنهم من الرعية – أمهلوه وحزنوا عليه، بل ومن الممكن أن تتأثر نفوسهم وتفيض شجنًا، فلا يستطيعون تأدية عملهم على الصورة المطلوبة، أو حسبما كانوا يؤدونها، وإذا قارنا بين أدائهم لعملهم، أو تنفيذ حكم الإعدام في سلطانين أحدهما: بغضه الشعب، والآخر أحبه الناس، تتبين بصورة واضحة صدق هذا الاستنتاج.

فحين يكون حكم الإعدام فى سلطان نالهم الضر منه كأفراد من الشعب ينتقمون منه أثناء تنفيذ حكم الإعدام فيه، ويتم ذلك غالبًا بصورة تلقائية وبدون تدبير أو تفكير وذلك مثلما حدث مع السلطان الناصر فرج (٨٠٢–٨١٥هـ/١٤٠٠–١٤١٢م) ومن خلال وصف المصادر لأداء المشاعلية أثناء قتله يتبين بصورة واضحة أن هذا الأداء ليس لشخص يؤدى عمله، وإنما إنسان ينتقم لنفسه ولإخوانه من أفراد الشعب، ويصف العسقلانى هذه الحادثة قائلاً : " بادره المشاعلية حتى صرعاه بعدما أثخنا جراحه، وتقدم إليه أحدهما فخنقه ، فلما ظن أنه أتلفه قام عنه فتحرك فعاد مرة بعد مرة ففرى أوداجه بخنجر كان معه ثم سحبه بعد ما سلبه، فألقاه على مزبلة تحت السماء ليس عليه سوى لباسه، وعيناه مفتوحتان، يمر به القريب والبعيد وقد صرف الله قلوبهم عنه فلا أحد يترفق له ولا يحن له"[٧٨] . يؤيد هذا القول أن المؤرخ يذكر أن الناصر هذا كان "أعظم الناس خذلانا لدين الإسلام وأشأمهم طلعة على المسلمين"[٧٩] . ويبدو أن المشاعليين اللذين قاما بتنفيذ حكم الإعدام فيه، اعتمدا على حكم الخليفة المستعين والفقهاء الذين أفتوا بقتل الناصر فرج لسوء خلقه، وإدمانه شرب الخمر، وتنكيله بمماليك أبيه إلى جانب رضوخه لطلبات المغول[٨٠]، فقيل إنه "قتل بسيف الشرع"[٨١].

وعلى الجهة المقابلة، وحين يكون المشاعلى المنوط به تنفيذ حكم في أحد السلاطين المحبوبين لدى الشعب، وبالتالى ولأنه أحد أفراد هذا الشعب نجده يؤدى واجبه محاولاً

اللطف بالسلطان المحكوم عليه، وذلك مثلما حدث فى حادث إعدام طومانباى آخر سلاطين المماليك وأحد أبطال التاريخ، والذى حكم السلطان سليم العثمانى عليه بالشنق رغم إعجابه بشجاعته ، فيصف المؤرخ المعاصر ابن إياس وقعة الشنق وصفًا دقيقًا حيث ذكر أنه سيق من بولاق إلى باب زويلة "فجعل يسلم على الناس بطول الطريق حتى وصل إلى باب زويلة وهو لا يدرى ما يصنع به. فلما أتى إلى باب زويلة أنزلوه من على الفرس وأرخوا له الحبال[٨٢]، ووقفت حوله العثمانية بالسيوف. فلما تحقق أنه سيشنق، وقف على أقدامه على باب زويلة، وقال للناس الذين حوله (أقروا لى سورة الفاتحة ثلاث مرات) فبسط يده وقرأ سورة الفاتحة ثلاث مرات وقرأت الناس معه ، ثم قال للمشاعلى (اعمل شغلك) فلما وضعوا الخية فى رقبته ورفعوا الحبل فانقطع به فسقط على باب زويلة، وقيل انقطع به الحبل مرتين وهو يقع على الأرض، ثم شنقوه وهو مكشوف الرأس. فلما شُنق وطلعت روحه صرخت عليه الناس صرخة عظيمة وكثر عليه الحزن والأسف"[٨٣]. من النص السابق يظهر جليًا أن المشاعلى كان من الصعب عليه تنفيذ الحكم[٨٤] وأداءه عمله والمساس بالسلطان وكان مترددًا فى ذلك إلى أن أمره طومانباى – والذى شعر بحرج موقف المشاعلى – قائلاً له : "اعمل شغلك" حتى يعفيه من الحرج، وأن مشاعر هذا المشاعلى تجاه طومانباى غلبت عليه، وجعلته لا يؤدى مهمته بالصورة المطلوبة، كما أن انقطاع الحبل به – وهو ما لم تثبت المصادر حدوثه من قبل – مرتين وهو يقع على الأرض يجعلنا نشك فى أن هذا المشاعلى، ربما أتى بحبل غير متين، متمنيًا أن تحدث أى معجزة، ولا يُقتل طومانباى؟! أو أنه كان يريد إرجاء قتله؟ أو أنها الصدفة وحدها هى التى رتبت كل ذلك!!

وجدير بالذكر أنه لم تكن هناك ساعة محددة لتنفيذ أحكام الشنق وإنما من الممكن أن يكون ذلك بعد صلاة العشاء[٨٥].

ومن نص للجبرتى نستطيع أن نتبين أن المشاعلية كانوا على درجات، وكان المشاعلى له مساعدون أو مرافقون يقومون بمهامه فى غيابه، ويبدو أيضًا أنهم لم يكونوا بنفس كفاءته، فيذكر أن أمراء طلبوا المشاعلى فلم يجدوه، فذهب معهم رفيق له

وليس معه سلاح .. وشلحوه من ثيابه، وهو يقول عيبتر[٨٦]، وأصابه بعضهم بضربة على يده اليمنى، وأضربوه إلى المكان وقطعوا رأسه بعد ضربات، وهو يصيح من كل ضربة لكون المشاعلي لا يحسن الضرب، ولم يكن معه سلاح، بل ضربه بسلاح بعض العسكر الحاضرين"[٨٧]. مما يدل على أن السلاح لا يخرج إلا بأمر رئيسه في العمل، وهو المشاعلي الكبير.

أما عن وظيفة المشـــاعلي كجـلاد، فتظهر بجلاء حين يحكم على أحد السجناء، أو المتهمين بالإعدام، فإنه يسلم للمشاعلي لتنفيذ الحكم فيه بواسطة السيف، أو غيره من طرق العقوبات المختلفة[٨٨].

وغالبًا ما يحدد السلطان الطريقة التي يُقتل بها المتهم، وقد تعرض المحكوم عليهم لكثير من العنف والشدة في تنفيذ أحكام الإعدام حتى أن السبكي يسدد في كتابه معيد النعم ومبيد النقم على المشاعلية أن يراعوا "حق الله عليهم وإذا أرادوا قتل أحد أن يحسنوا القتلة وأن يمكنوه من صلاة ركعتين قبل القتل لله تعالى فهي سنة، ومتى أمر ولي الأمر مشاعليًا بقتل إنسان بغير حق، والمشاعلي يعلم أن المقتول مظلوم، فالمشاعلي قاتل له، يجب عليه القصاص. وإن كان ولي الأمر أكرهه، أو جعلنا أمره إكراهًا، فالقصاص حينئذ عليهما جميعًا"[٨٩].

معنى ذلك أنه يُحمل المشاعلي ذنب من نفذ فيه حكم الإعدام ظلمًا، وهو يعلم أنه مظلوم ويجب عليه القصاص، حتى ولو كان أُكره على ذلك.

وتعددت طرق المشاعلية في تنفيذ أحكام الإعدام ، وكثيرًا ما أخطأ المشاعلي في تصويب السيف على عنق المحكوم عليه، في أول ضربة فيضطرُ إلى ضربه بالسيف ثانية وثالثة حتى يُصيب عنقه ، فإذا لم ينفصل الرأس عن الجسد، لجأ المشاعلي إلى حز الرقبة عدة مرات حتى ينجز مهمته[٩٠]، ويظهر ذلك جليًا في حادث مقتل السلطان الناصر فرج، ففي وصف لمقتله يذكر المقريزي في السلوك أنه دخل عليه ثلاثة أحدهم ابن مبارك أخو الخليفة وآخر من ثقات الأمير شيخ، وآخر من ثقات الأمير نوروز،

ومعهم رجلان من المشاعلية، فعندما رآهم ثار عليهم، ودافع عن نفسه فساوره الرجلان حتى صرعاه بعدما أثخنا جراحه"[٩١].

وفي سنة ٨٤٢هـ/١٤٣٨م في حادث مقتل قرقماش[٩٢]، بأمر من السلطان الظاهر جقمق، وحين تنفيذ المشاعلي حكم الإعدام فيه جيء إليه بالمشاعلي الذي عرّاه وكتّفه، وهي من الطرق المهينة لقتل المحكوم عليهم، ولما عرّاه وكتّفه ضرب عنقه فأخطأ، وجاءت الضربة على كتفه، ثم ضرب الثانية فأخطأ وجاءت الضربة تحت كتفه، ثم ضرب الثالثة، فأصابت الضربة عنقه ولم تقطعه، ففتشوه، فوجدوا في فمه خاتم فضة مرصوداً، فأخرجوه من فمه ثم جزوا بقية رأسه بسكين أكثر من مرة. ووصف ابن إياس قتلته أنها من أشنع "القتلات"[٩٣]. واستمرت تلك الطريقة حتى العصر العثماني[٩٤].

واستخدمت أحياناً طريقة التغريق لتنفيذ حكم الإعدام، فيساق المحكوم عليه إلى البحر لتنفيذ العقوبة فيه، "وينزل به في مركب، ثم يقوم المشاعلي بتجريده من ثيابه حتى يصبح عارياً فيربطه من تحت إبطه، ويربطه في العيار، ويهزه مرة مرتين في البحر وهو مكتف، ثم ينزله إلى القرار يرميه ثم يسحبه حتى يموت ، ولما يتأكد من موته يحله من الرباط ويمدده في المركب ثم يسلمه إلى أقرانه ليدفنوه[٩٥].

وأحياناً كان المشاعلية يقومون بقطع يد الشخص بعد وضعه في سفينة ويذهب به إلى عرض البحر ثم يشبك سنارة في لسانه ليجذبوه ويقطعوه، ويحاول المحكوم عليه القرار منهم فيلقي بنفسه إلى البحر فيغرق ويموت، وأحياناً أخرى كان المشاعلية يقتلون المحكوم عليهم في المركب ويسلخون رؤوسهم ويرمونهم في البحر[٩٦].

أما طرق قطع الرأس وتعليقها على رمح والطواف بها في أنحاء البلاد فغالباً ما كانت تستخدم تلك الطرق للتشفي والانتقام من أمير خارج على السلطان، وحتى يكون عبرة لزملائه مثلما حدث سنة ٦٩٢هـ/١٢٩٢م في حادث مقتل الشجاعي، فقد ذكر كل من النويري وابن إياس أن المشاعلي قتله "وعلقت رأسه على رمح وطاف بها المشاعلية وهي على رمح طويل ينادون عليها "هذا جزاء من يرمي الفتن بين الملوك"[٩٧]. وفي نفس

المسنة قبض على قتلة الملك الأشرف خليل ، وأمر كتبغا نائب السلطنة المشاعلية بقطع أيديهم وأرجلهم وتسميرهم على الحبال[٩٨]، ثم علقوا يد كل واحد في عنقه[٩٩]. ثم طافوا بهم في القاهرة ينادون عليهم "هذا جزاء من يقتل أستاذه"[١٠٠].

معنى ذلك أن السلطان أو نائب السلطنة غالبًا ما كان هو الذي يحدد الطريقة التي ينفذ بها المشاعلي حكم الإعدام في المحكوم عليه.

وحين يكون المشاعلي إفرنجيًا أو يهوديًا من الأروام كان "إذا ضرب عنق أحد من المماليك الجراكسة يعزل رؤوسهم وحدها ورؤوس الغلمان والعربان وحدها، ثم ينصب الحبال على الصواري ويعلق عليها تلك الرؤوس في الوطاق الذي في الجزيرة الوسطى. وكان المشاعلي إذا حز رأس المماليك يرمي جثتهم في البحر"[١٠١].

وأحيانًا أخرى حين تحدث فتنة ويقوم العسكر المماليك بالانتقام من المصريين كان المشاعلي منوطًا بقطع الأعناق ورميها في حوش واحد حتى يمتلئ الحوش عن آخره برؤوس القتلى[١٠٢].

كما كانت توقد المشاعل ليلاً على ساحل البحر وتقطع رؤوس المحكوم عليهم ويقوم المشاعلي برمي الجثث في البحر وجمع الرؤوس ويعلقها على باب زويلة[١٠٣].

وغالبًا ما كانت طرق تنفيذ الأحكام سواء التي تصدر في صورة أمر من السلطان أو التي ينفذها المشاعلية فيمن يحكم عليهم، غالبًا ما كانت تتناسب مع جريمة الشخص المحكوم عليه ، فمثلاً من اعتدى على أحد الصبية ثم قتله، يقوم المشاعلي بتقطيع محاشمه ثم تعليقها في عنقه وهو مشنوق[١٠٤].

أما من يرتكب جريمة الزنا مثلما حدث سنة ٩١٩هـ /١٥١٣م ثبتت جريمة الزنا على شخص يدعى نور الدين المشالي وزوجة شخص يقال له نمرس الدين خليل، وضبطا متلبسين فقام حاجب الحجاب وعرى نور الدين المشالي الزاني وضربه ضربًا مبرحًا، ثم رفعت المرأة على أكتاف المشاعلية، وضربت ضربًا مبرحًا ثم أركب الزاني على حمار وألبسوه عمامته وأركبت المرأة أيضًا على حمار وأقلبوا وجوههما إلى خلف

الحمار، وطافوا بهما فى الصليبة والقاهرة وقناطر السباع، وكان لهما يوم مهول، ثم حاولوا ابتزاز المرأة بفرض غرامة عليها مائة دينار لحاجب الحجاب ، ولما علم السلطان بذلك عنفهم وأمر المشاعلية بشنقهما فى حبل واحد، وجعلوا وجه الرجل فى وجه المرأة، وتم صلبهم، وتركهم للناس ليتفرجوا عليهم للعبرة والعظة[١٠٥]. وكانت طريقة الصلب بعد الشنق شائعة حتى يرتدع الناس[١٠٦].

واستخدم المشاعلية أيضًا طريقة التوسيط فى تنفيذ أحكام الإعدام، وهناك أمثلة كثيرة على استخدام تلك الطريقة، ففى سنة ٨٤١هـ/١٤٣٧م أمر السلطان الأشرف برسباى المشاعلية بتوسيط[١٠٧] أحد الأطباء الذين لم يجدوا لمرضه دواء، وكان يدعى خضر الحكيم من قاطنى حارة زويلة، وحين ساقه المشاعلى إلى التوسيط لم يستسلم وطار عقله وحاول رشوة السلطان بثلاثة آلاف دينار ليعفو عنه، فلم يسمع ذلك وحمل للتوسيط، فصار يستغيث قائلاً "عُمر حكيم يوسطوه؟!" وظل يردد ذلك ويصيح فى هيستريا ويتمرغ والمشاعلى يضربه محاولاً قتله حتى "جازه السيف على أقبح وجه" فكانت ميتة بشعة[١٠٨].

وفى عام ٩٢٠هـ/١٥١٤م فى عصر السلطان الغورى نجدُ بين السطور ثمة دور سياسى للمشاعلية حين حاولت بعض فرق المماليك التقرب من السلطان على حساب الفرق الأخرى، فقالوا له "مالنا أستاذ إلا أنت وما نموت إلا تحت رجليك، ومالنا حاجة بنفقة من السلطان، وقد رضينا بلا نفقة، إن شئت تُعطى أو لا تعطى، فقال السلطان: خلى المشاعلى ينادى بأن النفقة بطالة" هنا يبدو أن المشاعلى تخوف من غدر الفرق الأخرى من المماليك وبطشها، فلم "يطلع الوالى ولا المشاعلى فى ذلك اليوم فقام الزينى بركات بن موسى المحتسب فنادى بنفسه فى الميدان بين العسكر بأن معاشر الأمراء والعسكر المنصور حسبما رسم المقام الشريف بأن النفقة على العسكر بطالة" ولما رأى ذلك المشاعلى يبدو أنه تشجع وطلع فقال له السلطان "نادى فى القاهرة بأن النفقة بطالة" فنزل مع الزينى بركات بن موسى، ومشى أمامه ونادى بين العسكر بأن النفقة بطالة[١٠٩].

ورغم دور المشاعلية في حفظ الأمن إلا أننا نجد تناقضًا غريبًا في أفعالهم وأحوالهم، فأحيانًا كانوا يشاركون الأمراء المماليك في التهجم على المنازل وإرهاب الناس ليلاً وسبي حريمهم(١١٠). كما استخدموا لإرهاب الناس والضغط عليهم وتهديدهم لابتزاز أموالهم، فمن يريد السلطان مصادرته أو عقابه، يحضرونه مقبوضاً عليه، ويهدد بالقتل ويجيء المشاعلي وتوقد المشاعل، ثم حين يستشعر خوفه، ورعبه من هول ما يحدث حوله، يبدأ المتكلمون في السعي للعفو عنه من القتل ويقرر عليه مبلغًا عظيمًا من المال يلتزم بدفعه خوفًا من القتل، فيضطر إلى السداد، حتى ولو اقتضى الأمر أن يبيع الناس أمتعتهم وجهات إيرادهم ويرهنوا ممتلكاتهم، أو يتداينوا بالربا لافتداء أنفسهم(١١١).

ويبدو أن المشاعلية كانوا مضطرين لمسايرة السلاطين حتى لا يفقدوا وظائفهم، فيذكر ابن إياس في أحداث سنة ٩٠٢هـ/١٤٩٦م أن السلطان الناصر محمد بن قايتباي والذي كان صغير السن ويتسم بالهوج والخفة كان يستعرض المحابيس فيطلق البعض ويأمر بقتل البعض، ويقوم بذلك بنفسه، وبطريقة التوسيط ويطلب من المشاعلي أن يُعلمه كيف يوسط، وكيف يقطع أيديهم، وآذانهم و ألسنتهم بيده، والمشاعلي يعلمه كيف يصنع كل ذلك(١١٢).

المشاعلية وتقدم مواكب السلاطين:

ولم يقتصر دور المشاعلية على المناداة على الجرائم والترهيب، وإنما برز لهم دور سياسي آخر في مصاحبة الخلفاء والسلاطين في مواكبهم ليلاً، حاملين مشاعلهم(١١٣)، متقدمين هذه المواكب(١١٤).

كما شارك المشاعلية فيما يُسمى الزفة للسلطان حول الدهليز مرتين كل ليلة، المرة الأولى حين يأتي إلى النوم، والثانية عند استيقاظه، وفي وصف للمقريزي لهذه الزفة يذكر أنها احتوت على أمير جاندار – وهو من أكابر الأمراء – وحاملي الفوانيس

والمشاعلية وحاملي الطبول والبياتة[115]. وفي ذلك يقول القلقشندي "فإذا نام طافت به المماليك دائرة وطاف بالجميع الحرس، وتدور الزفة حول الدهليز في كل ليلة مرتين: عند نومه وعند إستيقاظه من النوم، ويطوف مع الزفة أمير من أكابر الأمراء وحوله الفوانيس والمشاعل، ويبيت على باب الدهليز أرباب الوظائف من النقباء وغيرهم"[116]. معنى ذلك أنهم شاركوا في مهمة حراسة السلاطين أو قاموا بدور الحرس السلطاني.

ومن المهم هنا أن نذكر أن هؤلاء المشاعلية كان من مهامهم حراسة الخلفاء في العصر الفاطمي والمبيت على أبواب القصور حاملين مشاعلهم لحراسته وفي مقابل ذلك تصرف لهم مقررات كبدل مبيت وثمن وقود مشاعلهم، وتخرج مقرراتهم مختومة باسم كل منهم، ويراقب انتظامهم في العمل متولي الباب ويستعرضهم في كل ليلة بنفسه، عند رواحه وعوده"[117].

وقد ذكرهم المقريزي هنا بأنهم أرباب الضوء، وفي نص آخر ذكر أن "أرباب الضوء هم المشاعلية"[118].

ويذكر كل من ابن إياس وابن الحمصي أنه سنة ٩٠٤هـ/١٤٩٨م منع الأمراء السلطان الناصر محمد بن قايتباي - خوفًا عليه من القتل - من الخروج إلى فتح السد احتفالاً بوفاء النيل، فخرج على حين غفلة منهم ليلاً وأمامه المشاعلية حاملين المشاعل[119].

وشارك المشاعلية في خروج السلاطين والأمراء إلى الحج[120]، بل برز لهم دور سياسي خطير في إخماد الفتن التي قد تحدث أثناء الحج، وحفظ الأمن أيضًا فكانوا يصاحبون أمير الحج في سفره وحدث سنة ٨١٦هـ/١٤١٢م، أن كان أمير الحاج هو جقمق الدويدار، وكان قد منع عبيد أهل مكة من حمل السلاح في الحرم، فحدث أن واحداً منهم دخل الحرم ومعه سيفه ويبدو أنه لم يكن يعرف بتعليمات هذا الأمير فأحضره المشاعلية إلى جقمق فأمر بضربه وتقييده، وحين علم رفقاؤه أرادوا إثارة الفتنة، فأمر جقمق بإغلاق باب المسجد وأدخل فيه خيوله ومعهم المشاعلية، فأسترع

عبيد مكة بالسلاح وهم راكبوا الخيول إلى المسجد ، وتوسط أهل الخير عند جقمق لإخماد هذه الفتنة ، فأطلق العبد وسكنت الفتنة[١٢١].

وفي يوم عرفة يذكر كل من المقريزي وابن تغرى بردى أن المشاعلي رغم هيبة هذا الموقف العظيم، وانشغال الناس بالدعاء أن تُغفر ذنوبهم إلا أنه نادى : "معاشر الناس كافة من اشترى بضاعة وسافر بها إلى غير القاهرة حل دمه وماله للسلطان"[١٢٢]. وذلك حتى تفرض المكوس والضرائب على بضائعهم بالقاهرة وذلك بالطبع تنفيذاً لأوامر السلطات الحكومية.

وتصدر المشاعلية أيضاً مواكب زوجات السلاطين والأمراء، فحين يعين سلطان جديد ويقعد على دست السلطنة، تتبعه زوجته في موكب حافل إلى القلعة[١٢٣].

فيذكر ابن إياس أنه عند تولية السلطان طومانباى السلطنة وطلوعه القلعة تبعته زوجته، وكانت مراسم طلوع زوجة السلطان تقتضى أن يسير أمامها المشاعلية في موكب طلوعها ومعها نساء السلاطين (الخوندات)[١٢٤] ونساء الأمراء والموظفين، وصديقاتها من النساء، وتدخل قاعة تسمى قاعة الأعمدة، وتجلس وحولها النساء وتبدأ وقائع الاحتفال[١٢٥].

كما شارك المشاعلية في زفة حريم السلطان أو حريم أحد الأمراء حين عودتها من السفر، أو من الحج، فيزفونها "تحت الليل على المشاعل والفوانيس وهى فى محفة، فلما طلع النهار طلع إليها سائر المغاني يهنونها بالسلامة"[١٢٦].

ولم يقتصر الأمر على مواكب السلاطين والأمراء وزوجاتهم فقط وإنما شاركوا أيضاً في مواكب الوالي والمحتسب وقضاة القضاة[١٢٧].

ففي وصف ابن إياس لموكب الزيني بركات المحتسب يقول : "وقدامه الملالية، والمشاعل بالفوطة الزركش عليها"[١٢٨]. وشاركوا في موكب خروج قضاة القضاة لرؤية هلال رمضان[١٢٩] ، ويركب القضاة الأربعة في ليلة الرؤية ومعهم بعض الثقاة إلى مسافة أميال في الصحراء حيث يصفو الجو ، ويبدأ موكب الرؤية من القلعة ، ويضم المحتسب

وشيوخ التجار وأرباب الحرف تحيط بهم فرق الإنشاد ودراويش الصوفية ، وتتقدم الموكب فرقة من الجنود ، ويمضي الموكب إلى ساحة بيت القاضي ، ويمكثون في انتظار عودة من ذهبوا للرؤية ، وحين يرد نبأ بثبوت رؤية هلال رمضان[١٣٠] يتبادل الجميع التهاني ، ثم يمضي المحتسب وجماعته إلى القلعة لتهنئة الوالي ، بينما يتفرق الجنود إلى مجموعات يحيط بهم المشاعلية والدراويش يطوفون بأحياء المدينة وهم يصيحون: يا أمة خير الأنام ... صيام .... صيام ... أما إذا لم تثبت الرؤية في تلك الليلة فيكون النداء: (غداً متمم لشهر شعبان .... فطار ... فطار)[١٣١].

ويبدو أنهم امتهنوا مهنة الجزار ، ففي شعر المشاعلي في تمثيلية عجيب وغريب التي يصف فيها المشاعلي المهن التي امتهنها يقول:

ونسلخ الميتة من	ثور ثوى أو جمل
حتى يصير جنة	من الأذى للأرجل
فما ترى في الناس من	ذاك سوى مستعل[١٣٢]

ومما يؤكد هذا الاستنتاج وصف ابن بطوطة[١٣٣] لملابس مقطعي اللحم الأتراك وهي من القوط وبها جراب لحفظ السكاكين وهو نفس الوصف الذي ذكره ابن إياس والعيني فيما يتعلق بملابس المشاعلية من القوط المزركشة[١٣٤]. ومن النصوص المتعددة لطرق المشاعلية في تنفيذ الأحكام نجد أنهم كانوا يحملون السكاكين بحيث إذا حاول المحكوم عليه الدفاع عن نفسه يقومون بضربه بالسكاكين حتى يستسلم، وفي أغلب الأحوال كانوا يستخدمون السكاكين لقطع رأس المحكوم عليه مثل الشاة[١٣٥] من أجل حملها على رمح والنداء على صاحبها والتشهير به، وتعليقها على باب زويلة[١٣٦].

ويبدو – ولكن من غير المؤكد – أنهم مارسوا تجارة الحشيش، فقد ورد ذلك على لسان المشاعلي في البابة الثانية من طيف الخيال فقال:

وكم لنا تجارة في خير نبت خضل
حشيشة لون العذار فوق خد صقل
يبيعها للناس إن رخصت بيع العسل[137]

ومن الوظائف الدنيا التي أسندت إليهم في العصر المملوكي تنظيف الطرقات ورشها بالماء وكسح الأفنية والاختصاص بكسح أسربة المراحيض في البيوت والحمامات والمسامط والمدارس والخوانق والمساجد[138]، وكان لهم في مقابل ذلك مقررات استجدت في سلطنة المعز أيبك تعرف بمقرر المشاعلية[139]، وهي بمثابة ضرائب على كسح المراحيض. ولما تسلطن الناصر محمد بن قلاوون أصدر مرسوماً سنة ٧١٥هـ/١٣١٥م بإبطال عدة مكوس منها (مكس الأسربة)[140] وذلك لأن الناس تضجروا بالشكوى من استغلال المشاعلية لهم. ومن نص للمقريزي نستطيع أن نفهم أن هؤلاء المشاعلية قد مارسوا نوعًا من البلطجة، فقد عملوا كضمان للجهات التي اختصوا بكسح أسربتها لا يسمحون لأحد غيرهم بكسحها، وفي المقابل يطلبون من الناس أجوراً باهظة وإلا تركوا الأسربة ولا يستطيع أحد أن يرفعها فيذكر المقريزي أنه "إذا امتلأ سرب في مكان، حتى في المدارس والخوانق والمساجد لا يمكن أن يتصرف في شيله إلا بحضور أحد من جهة ضامن الجهة ليقاول عليه، فإذا حضر أحد من جهة الضامن قدر في شيله ما يجب ويختار بحسب ما يراه، فإن لم يوافقه صاحب المكان فارقه وترك السرب مملوءاً حتى يحتاج إلى مساعدته ويبذل ما طلب، فأبطل ذلك السلطان: ونودي بأن لا يمكن مشاعلي من عمل شيء من ذلك فانفرج الناس في أمرهم وصاروا يرفعون أسربتهم إلى الكيمان من غير حجية عليهم فيها ولا زيادة كلفة من ضريبة سلطانية تؤخذ منهم على ذلك، وكانوا في غمة من ذلك المكس"[141].

وهنا يكون الأمر محيراً جداً. فكيف لهذه الطائفة القريبة من دست السلطنة والمصاحبة للسلاطين والأمراء ليلاً ونهاراً، لتنفيذ أوامرهم أن تقبل هذه الأعمال الغير المحترمة؟ ولمحاولة الإجابة على هذا التساؤل أستطيع أن أزعم أنهم فعلوا ذلك تنفيذاً للأوامر الحكومية واستكمالاً لمهامهم في حفظ الأمن والاستقرار ثم المحافظة على

النظافة والصحة العامة أو أن هؤلاء حين فراغهم كانوا يلجأون إلى الاشتغال بهذه المهنة من أجل الاسترزاق والمزيد من المال أو أن ضامنهم أو كبيرهم كان يمارس البلطجة على الأماكن التى فى جهة عمله كضامن لها، وله مساعدون يرسلهم لجباية الأموال من الناس، فى مقابل تأدية هذه الخدمات مستغلاً خوف الناس من هؤلاء المشاعلية. ولكن كل هذا يؤكد ويؤيد اندراج هؤلاء المشاعلية فى قاع الطبقات الدنيا للمجتمع.

علاقة المشاعلية بالمجتمع فى العصر المملوكى:

تأرجحت علاقة المشاعلية بأفراد المجتمع فى العصر المملوكى ما بين السلب والإيجاب، وأحياناً كانت تحكمها الأحداث السياسية، والظروف الاقتصادية، التى كانت تجعل من دور المشاعلى دوراً مؤثراً بالسلب أو بالإيجاب.

فقد كانت هذه الطائفة فى بعض الأحيان ترتكب مجموعة من الأفعال غير السوية نتيجة لتعرضهم لضغوط حياتية معينة، أو أوضاع معيشية سيئة، أو نتيجة لفهم خاطئ للأمور الدينية والدنيوية.

ومصطلح المشاعلى كان يضيق ويتسع حسب الأعمال التى توكل للمشاعلية وأهمية هذه الأعمال. فالمقريزى جعلهم فى قاع الطبقات قائلاً: "ولكل منهم رسم لجميع من يبيت من أرباب الضوء إلى الأعلى"[١٤٢]. كما ذكرهم أيضاً بالضعفاء والصعاليك الذين يجلسون على السماط لأكل ما تبقى من المماليك[١٤٣].

وقد وصف سعيد عاشور المشاعلية ضمن تصنيفه لطبقة العوام فى المجتمع المصرى فى العصر المملوكى، أنهم يندرجون إلى قاع طبقة العامة بعد الزعر والحرافيش، وهم المجموعة التى أطلق عليها المعاصرون أوباش العامة، فقد ذكر أنهم من الطبقة الوضيعة؛ لأنهم إلى جانب كونهم حملة المشاعل فى المواكب وغيرها إلا أنهم اشتغلوا بالأعمال الحقيرة مثل كنس الطرقات وكسح الأفنية وتنفيذ أحكام الإعدام فى

المحكوم عليهم[١٤٤]، وهو العمل الذي جعلهم فئة غير محبوبة، وقد سار المشاعلي علماً على الجلاد الذي ينفذ حكم الإعدام[١٤٥].

وفي دراسة عن الطبقات الدنيا في مصر في عصر المماليك، وضعت الباحثة المشاعلية في قاع الطبقة الدنيا مباشرة قبل أدنى شريحة وهم العاطلون[١٤٦].

وكما ذكرنا من قبل أن هذه الفئة كانت مهمشة في المجتمع رغم أهميتها، والوظائف العديدة المختلفة والمتناقضة التي أنيطت بها، ورغم تهميشهم أيضًا في الكتابات التاريخية المختلفة حتى الدراسات الحديثة التي تحدثت عن الطوائف المهنية والاجتماعية في مصر في العصر العثماني[١٤٧]، لم تشر أيضًا من قريب أو بعيد إلى هؤلاء رغم أن دورهم امتد أيضًا إلى العصر العثماني حيث ورد ذكرهم في مناسبات عديدة في تاريخ الجبرتي[١٤٨].

وكان مجرد ذكر اسم المشاعلي مدعاة للتشاؤم، وكان الشخص المراد التنكيل به غالبًا ما يشعر بحرج موقفه حين يرى المشاعلي فيتوجس خيفة لأن وجوده كان يعني الشر، أو أن هناك كارثة سوف تحل حتمًا بأحد الموجودين في المكان. فيذكر العسقلاني في معرض حديثه عن حادث مقتل السلطان فرج عام ٨١٥هـ/١٤١٢م بدمشق "أنه أخذ في ليلة الأربعاء من الإصطبل فحبس في مكان من القلعة وحده لا يصل إليه إلا من يناوله حاجة المأكول والمشروب خاصة وتُرك فريداً إلى ليلة السبت السادس عشر من صفر، فدخل عليه محمد بن مبارك الطازي ورجل من خواص شيخ وآخر من خواص نوروز ورجلان من المشاعلية فلما رآهم أحس بالشر فقام ودافع عن نفسه، فبادره المشاعلية حتى صرعاه بعد ما أثخنا جراحه[١٤٩].

وتجمع المصادر التاريخية المعاصرة لتلك الفترة على أن هؤلاء المشاعلية انتهزوا فرصاً عديدة ليتربحوا من أعمالهم، فعندما يحكم بالقتل على أحد السلاطين أو الأمراء المكروهين من الشعب ويتم تنفيذ حكم الإعدام على يد المشاعلية، يقتنصون الفرصة ويمثلون بالجثث طمعًا في رضاء الناس عنهم وإغداق الأموال عليهم، مقابل تشفي الناس في جثة هذا السلطان أو ذاك الأمير.

فمثلاً في حادث مقتل سنجر الشجاعي ٦٩٣هـ/١٢٩٣م[١٥٠] تحدثت المصادر "أن رأسه علقت في الحال على سور القلعة، ودقت البشائر وطافت المشاعلية برأسه على بيوت كتاب القبط فبلغت اللطمة على وجهه بالمداس نصفا، والبولة عليه درهمًا[١٥١]، وحصلت المشاعلية على ذلك جملة". ثم يُعلق ابن تغرى بردى على عملهم هذا بقوله : "وهذا غلط فاحش من المشاعلية قاتلهم الله"[١٥٢]. ولأنه كان قد أغلظ القول وتعدى حدوده مع السلطان الناصر محمد بن قلاوون فقد طاف المشاعلية برأسه قائلين : "هذا جزاء من يرمي الفتن بين الملوك"[١٥٣]. ولأن الناس كانوا يكرهون الشجاعي من ظلمه كانوا يعطون المشاعلية بعضًا من النقود الفضة ويأخذون منهم رأس الشجاعي، ويدخلون بها عندهم في الدار، ويظلون يصفعونها بالنعال والقباقيب حتى يتشفوا منه، وكذلك اليهود في حارة زويلة كانوا يدخلون بها ويصفعونها بالنعال، وربما قيل كانوا يبولون عليها، ويبدو أن هذه الحال أعجبت المشاعلية ووجدوها فرصة سانحة لكسب المال فظلوا يطوفون بها ثلاثة أيام متوالية ومعهم برنية[١٥٤] خضراء، يحصلون فيها ما يعطونه لهم الناس من فضة وفلوس فقيل أنهم ملأوا تلك البرنية فضة ثلاث مرات[١٥٥].

إذن فمن الواضح أن مهن هؤلاء المشاعلية قد أثرت على أخلاقياتهم بحيث استطاعوا تصييد مشاعرهم وضمائرهم حتى أنهم يمثلون بالموتى من أجل كسب الأموال. إلى جانب إدراكهم للجانب السياسي ومن من الأمراء والسلاطين محبوبًا من الرعية ومن مغضوب عليه ومكروه، فكانت تلك الطريقة المشينة أحد وسائل تربحهم لدرجة طوافهم بهذه البرنية ثلاثة أيام يملأونها ويفرغونها نقودًا من الفضة وفي ذلك يقول ابن الجزري : "إنهم ملأوها ثلاث مرات فضة، ويفرغونها لأنهم داروا بالرأس في أسواق القاهرة ومصر وحاراتها وأحكارها جميعًا"[١٥٦]. ولم يفرقوا في السماح بضرب الرأس ما بين مسلم أو نصراني أو يهودي أو غيره، المهم أنهم يحصلون على المال.

ولم يكن هذا الحال من التشهير بالجثث والتمثيل بها مع السلاطين والأمراء فقط، وإنما أيضًا مع أي شخص حتى ولو كان عاديًا لمجرد أن عامة الناس يكرهونه ويريدون التشفي فيه والانتقام منه لقيامه بأعمال البلطجة وفرض فردة على التجار في الحوانيت

فحين يقتله المشاعلية يحرصون على الخروج بجثته أو رأسه ليحصلوا على المال فيطوف به المشاعلية بعد قتله مباشرة فى الأسواق يجبون الدراهم من أرباب الحوانيت[١٥٧].

هنا الموقف يحتاج وقفة ويلح سؤالاً هامًا لماذا لجأ البعض من الشعب المصرى المسالم الهادئ الوديع المتدين إلى الانتقام من جثة ما أو رأس مقطوعة بهذه البشاعة ؟ وللإجابة على هذا التساؤل يجب أن ندرك جيداً ونعى تمامًا أن وحشية بعض الأمراء المماليك وقسوتهم فى التعامل مع الأمور والتى نتجت عن تربيتهم تربية عسكرية صارمة فى القلعة حيث لم ينعموا بالحياة الأسرية الدافئة مما انعكس على تصرفاتهم، وبالتالى أصبح الشعب المصرى ينظر للقتل والصلب والتعليق للرؤوس والأيدى والأرجل على باب زويلة وغيره على أنه شيء عادى اعتاد الناس على رؤيته دائمًا فلم يعد ذلك مصدر خوف أو رعب لهم. أو هو الإحساس بالظلم الفادح والرغبة فى الانتقام ممن عرضوه للظلم أدت إلى تنحية البعض للمبادئ والمثل والقيم والدين جانبًا بحيث أصبحوا لا يفكرون إلا فى الانتقام والتشفى مما يمثل مرضًا نفسيًا أصاب البعض من جراء قسوة المماليك فى تلك الفترة.

وكذلك كان هؤلاء المشاعلية يتربحون ويجمعون الأموال من الناس حين ينادون عليهم ببشرى تسعدهم من السلطان ففى سنة ٩٢٢هـ/١٥١٦م حين أبطل السلطان الغورى المشاهرة والمجامعة التي كانت على الحسبة وهى الضرائب المقررة على الغلال الآتية من البحر مما أدى إلى ارتفاع الأسعار والغلاء، وكان المحتسب يجمع هذه الضريبة من التجار وردها إلى خزائن الدولة فلما تضجر الناس ألغى السلطان هذه الضريبة، وكان على المشاعلية أن ينادوا بذلك فى مصر والقاهرة "فارتفعت الأصوات بالدعاء للسلطان؛ ووقفت النساء فى الطيقان تزغرت ونقطت الناس المشاعلية الذين بشروهم بذلك بالفضة"[١٥٨].

ومارس المشاعلية التسول وكانت لهم طرق عديدة فى التسول من المسلم والنصرانى واليهودى ، وفى ذلك المعنى ورد على لسان المشاعلى قوله:

عـــذب المقـــال والـدلال	لفظه كـــالعـســل
يقـــول للمســلم قـــول	ســايل مـبـتـهـل:
هـبـات اخـلــف الـلــه	بالـعطا المبـــذل
يا شـمـعـة الأجــواد يا عـلـيـك	نـور ســواد المـقـل
مــولاى يا خـيـر فـتى	مـحـتـرم مـبـجـل
جــدلــى بمـا وعــدتـنــى	بحـق مـولاى علــى[١٥٩]

وحين يتسول من النصرانى يخاطبه بما يعجبه ويناسبه من لغة الخطاب قائلاً:

وأن آتـى مـن النـصـــارى	ذا وقـــار مـفـضـل
يقـــول يـا قـسـيـس كل	بـيـعـة وهـيـكـل
بمـريـم البـتـــول	ذات الـولـد المـكـحـل
بـبـطـرس راس كنيـسـة	الالـــه الأول
ومـرقـص الـذى لـه	قـبـل الـدول
أعـنـى بـه الأسـكـنـدرى الـكـرسـى	بـطـركـا يـوم ولـى
بحـق سـمـعـان وتومـا	والـفـخـار الأكـمـل
بيـولـس مع التـلامـيـذ	ذوى الـتـرسـل
بـنـظـمـه الـدر الـذى	فـى شـعـره الأبـصطل
بالـشـهـدا إذ غـدوا	صـرعى بـغـيـر مـقـتـل
جـد لى وكن لى مـسـعـفـا	يـا أمـلـى يـا أمـلـى[١٦٠]

وحين يريد التسول من اليهودى يتملقه بما يرضيه من الحديث قائلاً له:

هات اعطنى يا سيدى ... يا ستدى لازلت لى

وإذا أتى من اليهود ... ريسنا ذا جذل

يقول يا زين اليهود ... فى اليهود الأول

يا نور شبون الكبيى ... بالقديم الأزلى

بنجل عمران كليم ... الله رب الملك

بالعشر كلمات التى ... يؤجى بها فى الجبل

أو بالأناطير التى ... تفضيلها لم يجهل

مال يعقوب وأسرائيل ... فى التوسل

جدلى بفلس أحمر ... كجمرة فى مشعل

ولا تهملنى ولا تمطل ... مطال البخل[161]

وهنا يبدو أنهم عانوا من بخل اليهود ومماطلتهم فى إعطائهم المال، ويبدو أنهم مارسوا أيضًا تجارة الحشيش[162]. فيقول المشاعلى:

وكم لنا تجارة ... فى خيبر نبت خضل

حشيشة لون العذار ... فوق خد صقل

يبيعها للناس إن ... رخصت بيع العسل[163]

مما سبق يتضح لنا أن طائفة المشاعلية قد أثرت تأثيراً تراوح بين السلب والإيجاب فى حياة المجتمع المصرى فى العصر المملوكى وأنها كانت طائفة أو فئة مهمشة فى مجتمع ذلك العصر رغم امتهانها للعديد من الوظائف والمهن المتعددة التى جعلت لها دوراً مؤثراً فى أحداث تلك الفترة من تاريخ مصرنا الحبيبة .

الهوامـــــش:

(١) ابن الأخوة: معالم القربة فى أحكام الحسبة، القاهرة ١٩٧٦ تحقيق محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى المطيعي، ص ١٥٨-١٦٩، ابن الحاج: المدخل جـ٢، ص٧٩-٨٠، جـ٣ ص ١٨٦-١٨٧، جـ٤ ص١٧٠-١٧٥، والمقريزي: السلوك، القاهرة ١٩٧٢، تحقيق سعيد عاشور، ص٢٥١، وانظر القلقشندي: صبح الأعشى، بيروت، تحقيق محمد حسين شمس الدين وانظر قاسم عبده قاسم: دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعي عصر سلاطين المماليك، دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٣، ص١١٥-١٤٠ فقد ذكر سبع عشر حرفة تتصل بالغذاء وحرفًا أخرى ارتبطت بالحياة الاجتماعية وغيرها ولم يذكر هؤلاء المشاعلية.

(٢) السبكي: معيد النعم ومبيد النقم، بيروت ١٩٨٦، ص ١٠٩-١١٠ .

(٣) انظر ترجمته فى فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣، جـ٢، ص٢٢٠-٢٢٣ .

(٤) خيال الظل فن شعبي جاء إلى المشرق الإسلامي من الهند أو الصين، وقد شغفت به العامة، وكان يؤدى على مسرح خاص، وهو عبارة عن دمى لها أسماء شخوص يتم تحريكها ويقوم الممثلون أو اللاعبون بأداء الحوار المطلوب بأصواتهم مختلفين ولا تظهر إلا الدمى لذلك سمي خيال الظل، والتمثيلية الواحدة بابة وتجمع بابات وتحتوى على نكات ساخرة ومواقف هزلية لها مضمون سياسي أحيانًا . انظر ابن دانيال الموصلي: خيال الظل، تحقيق إبراهيم حمادة، القاهرة، د. ت، ثلاثة مسرحيات عربية لباول كاله ترجمة محمد تقي الدين الهلالي، بغداد ١٩٤٨، ص ٣ إلى ١٤ .

(٥) ابن دانيال: خيال الظل، ص٢٢٥-,٢٢٩

(٦) المقريزي: السلوك، جـ٢، ص٢٥١، قاسم عبده قاسم: دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي، ١١٥-١٤٠ .

(٧) المشاعل أو المِشعال: اسم آلة الشعل والإيقاد والإضرام (ج) مشاعل. المشعل: القنديل ونحوه، المعجم الوسيط، جـ١، ط٢، د.ت، ص ٤٨٥ ويشعل النار فى الحطب يشعلها وأشعلها فاشتعلت وتشعلت ألهبها فالتهبت .. والشعلة: واحدة الشعل والشعلة والشعلول: اللهب، والمشعلة الموضع الذى تشعل فيه النار.. والمشعلة واحدة المشاعل. ابن منظور : لسان العرب، مادة شعل، دار المعارف، د.ت، جـ٤، ص٢٢٨١، ٢٢٨٢، الشعلة من النار واحدة الشعل والمشعلة.. واحدة المشاعل. مختار الصحاح، جـ١، ص١٤٢، وهي آلة من حديد كالقفص مفتوح الأعلى، وفى أسفله خرقة لطيفة، توقد فيه النار بالحطب فيبسط ضوءهُ، يحمل أمام السلطان ونحوه فى السفر ليلاً. القلقشندي: صبح الأعشى، جـ٢، ص١٤٦ .

(٨) الف ليلة وليلة: نشر د. عفيفي حاطوم، دار صادر ، بيروت ١٩٩٩ الليلة ٢٨٦، جـ١ ، ص ٥١٤

(٩) انظر الملاحق، http://www.inaamreza.net/arb/immamreza.php?=658

(١٠) ابن الجزري: حوادث الزمان وأنباؤه، بيروت د.ت، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، جـ٢، ص ١٦٩

وكانت تستخدم المشاعل لإنارة الدروب مما أدهش الرحالة الإيطالي (فيلكس فابري) الذي زار مصر عام ١٤٨٣ . كما تحدث عنها أيضاً الرحالة البندقي (برناردي بريدنباخ) الذي زار مصر في شهر رمضان في نفس الفترة ودهش من كثرتها إلى جانب الفوانيس.

http:www.annabaa.org/munasbat/ramaden1423/07.htm

(١١) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ١، ص٣٢٢ .

(١٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة شعل، جـ٤، ص ٢٢٨٣ ابن دانيال: خيال الظل، ص ٢٢٥ ويستمر في وصفه المشاعل بأنها: مشاعل كأنها النيو .. فرنو خضل أو مثل عين الشمس في الشروق أو في الطفل ، المصدر السابق نفس الصفحة، وعن وصف شكل المشعل نجده على لسان حمال المشاعل حيث ينشد:

لا ودخانُ المشعلِ *** وجمـــرة المشتعلِ

وعرفه الذي ســـرى *** يــزري بعرف المندل

في صحفة من أسلِ *** ما مثلُها في الأسلِ

زهى بـــنار رفـــعت *** مـــثل اللواء المسبلِ

(١٣) السبكي: معيد النعم، ص١٠٩ .

(١٤) القلقشندي: صبح الأعشى، جـ٢، ص١٣٧ والتعريف بمصطلحات صبح الأعشى، محمد قنديل: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤، ص٢١٢ .

(١٥) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، القاهرة ١٩٧١ تحقيق جمال محرز، فهيم شلتوت، جـ١٤، ص٤٠ .

(١٦) منى بدر: العقوبات وطرق تنفيذها من خلال صور المخطوطات الإسلامية، مجلة اتحاد الآثاريين العرب، العدد ٣، ٢٠٠١، ص١١٣٤، هامش١٧، وأحمد السعيد سليمان: تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي، دار المعارف – القاهرة، د.ت، ص١٣٥–١٣٦ .

(١٧) نبيل محمد عبد العزيز: موسوعة تاريخ وآثار مصر الإسلامية، مصر ١٩٩٠، ص١١٦١ .

(١٨) عبادة كحيلة: الزط والأصول الأولى لتاريخ الغجر، القاهرة ١٩٩٤، ص١٠٤، وقد ذكر أن هؤلاء المشاعلية بدئ في ذكرهم في النجوم الزاهرة جـ٨ ص٤٦، الجبرتي: عجائب الآثار جـ٢، ص٢٢٦ .

(١٩) ألف ليلة وليلة: الليلة رقم ٣٦٤، جـ١، ص٤٨٧ .

(٢٠) المقريزي: اتعاظ الحنفا، تحقيق محمد حلمي أحمد، القاهرة ١٩٧١، جـ٢، ص١٠٩ .

(٢١) المقريزي: الخطط، مؤسسة الفرقان، لندن ٢٠٠٢، تحقيق أيمن فؤاد سيد، جـ٢، ص٥٩١، ص ٥٢٧ .

(٢٢) المصدر السابق، جـ٤ ق١، ص١٤٥، وانظر جـ٢ ص٥٢٧ .

(٢٣) ابن إياس: بدائع الزهور، القاهرة ١٩٨٤، تحقيق محمد مصطفى، جـ٥، ص٢٤٦ .

(٢٤) المصدر السابق، ص٢٧٦ .

(٢٥) المقريزي: الخطط، جـ٢، ص٥٣٠ .

(٢٦) بن بطوطة: الرحلة، جـ٢، ص٥٩٠ .

(٢٧) المقريزي: الخطط، جـ١، ص٧١٨-٧١٩ .

(٢٨) النعيمي: الدارس في تاريخ المدارس، بيروت ١٤١٠هـ، ط١، تحقيق إبراهيم شمس الدين، جـ٢، ص١٤٠ وابن كثير: البداية والنهاية، بيروت، بدون تاريخ، جـ١٤، ص٣٢٢ .

(٢٩) Winstedt. E. O.: The Mashailiyyah of Egypt. J. G. L. S. New series. Vol IV 1910-1911, PP. 76-78. Kahle The Arabic, Shadow-Play in Egypt. J. R. A. S. 1940. P27.

(٣٠) الغجر: جماعة عرقية، أو كما يقول علماء الأنثروبولوجيا جماعة إثنية Ethnic Group ويعني هذا أنهم جماعة موجودة في المجتمع لكنها في الوقت نفسه تقع على هامش المجتمع والغجر عمومًا شرقيين وغربيين يعيشون لدى أطراف المدن أو في بعض القرى يرتحلون من مكان إلى مكان، يمارسون مهنا بعينها ويتحادثون - فيما بينهم - بلغة خاصة بهم، ولديهم إحساس قوي بذواتهم، يجعلهم يترفعون على غيرهم ولا يتزاوجون - كقاعدة - معهم .. وليس لهم لغة مكتوبة ، وليس لهم أرض موعودة ، وليس لهم كتاب مقدس يجمع تراثهم ويحافظ عليه، بل ليس لهم ماض يشتاقون إليه فلقد نسوه، وتحول هذا الماضي إلى ركام من غموض". انظر عبادة كحيلة: الزط، ص٦-٧ من المقدمة.

(٣١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣٢) عكف على دراسته المستشرق الألماني جورج يعقوب ، ثم حققه باول كاله ، ثم أعاد تحقيقه إبراهيم حمادة ونشره سنة ١٩٦٣ بعنوان "خيال الظل وتمثيليات ابن دانيال".

(٣٣) وكان يطلق على التمثيلية الواحدة بابة وتجمع بابات وتصاغ نثرًا أو شعرًا بالعامية أو الفصحى وعادة ما تكون البابة هزلية، وتتضمن نكات ساخرة ومواقف ضاحكة، أو حتى مبتذلة، لكنها لا تخلو من نقدات اجتماعية هادفة، وتوريات سياسية لاذعة، وبها ألفاظ لا مدلول لها سوى الإغراب أو الإيقاع الموسيقي. عبادة كحيلة : الزط، ص١٠٢، هامش ٣ .

(٣٤) المرجع السابق، ص١٠١-١٠٢ .

(٣٥) ابن دانيال: طيف الخيال، ص١٨٧-٢٢١ .

(٣٦) المصدر السابق، ص٢٢٥-٢٢٩ .

(٣٧) السبكي: معيد النعم ومبيد النقم، المقريزي: الخطط والسلوك واتعاظ الحنفا، ابن دانيال: خيال الظل، ابن بطوطة: الرحلة، ابن الجزري: حوادث الزمان، وابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، القلقشندي: صبح الأعشى، ابن إياس: بدائع الزهور، العيني: عقد الجمان، الجبرتي: عجائب الآثار، العسقلاني: أنباء الغمر بأبناء العمر جـ٧ .

(٣٨) نحـــن بنو ساســان من ملوكها ذات الحلى
صفاتنا هاتيك فى تفصيلهــا والجمــل

انظر ابن دانيال: طيف الخيال، ص٢٢٩ .

(٣٩) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٥، ص ١٥٦.

(٤٠) Clebert: Jean Paul The Gypsies. Trans by Charles Dufl. Vista Books London, 1963, P. 21.

(٤١) انظر عبادة كحيلة: الزط، ص١٠٥، هامش ١٢، ص١٠٦ .

(٤٢) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٥، ص٢٢٨ .

(٤٣) الفوطة: الفوطة بضم الفاء وفتح الطاء كلمة هندية الأصل، دخلت الفارسية، وعرفتها العربية عن طريق الفارسية، وهى فى الفارسية: فُوته، ومعناها: الإزار وهى فى التركية أيضاً: فوته؛ وهى فى الهندية: بوته، ويبدو أنها من الألفاظ المشتركة بين الهندية والفارسية والتركية. وفى المخصص: والفوط بضم الفاء وفتح الواو كزُحل ضرب من الثياب قصار غلاظ تكون مآزر، وأحدثها فوطة. ابن سيده: المخصص، دار الكتاب الإسلامى، القاهرة د. ت، جـ٤، ص ٧٢ وهى ثوب قصير غليظ يكون مئزراً يُجلب من السند، وقيل الفوطة ثوب من الصوف، وجمعها الفوط. ابن منظور لسان العرب، دار المعارف القاهرة د.ت جـ٥ ص٣٤٨٦ وقد ذكر الرحالة العربى ابن بطوطة أن الفوطة تحمل عدة مدلولات. انظر رجب عبد الجواد إبراهيم، المعجم العربى لأسماء الملابس، القاهرة ٢٠٠٢م، ولكن المدلول الأقرب إلى ذلك العصر وتلك المهنة هو أنها ثياب من حرير يربطها مقطعى اللحم الأتراك على أوساطهم. ابن بطوطة: الرحلة، بيروت ١٩٨٥، تحقيق على المنتصر الكتانى، ص٣٥٢ .

(٤٤) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٥، ص٢٤٦ و٢٧٦ .

(٤٥) العينى: عقد الجمان، القاهرة ١٩٨٩، تحقيق د. محمد محمد أمين، جـ٣، ص٢٨٩ وهى عبارة عن أبيات شعر قيلت فى مشاعلى نستطيع من خلالها التعرف على ملابس المشاعلية وأنها كانت من الفوط المزركشة الصفراء فيما قال:

بأبى غزال جاء يحمل مشعلاً *** يكسو الدجى بلاء ثوب أصفر
فكأنه غصن عليه بالةٌ *** من نرجس أو زهرة من نوفرٍ

ومن الواضح أن صاحب هذه الأبيات صديق المشاعلى الذى يحمل اسم أبى غزال حتى أنه صاغ فيه هذه الأبيات.

(٤٦) ابن بطوطة: الرحلة ، ص٣٥٢، انظر رجب عبد الجواد المعجم العربى، ص٣٦٦ .

(٤٧) ألف ليلة: الليلة ٢٨٦، جـ١، ص ٥١٤.

(٤٨) الأمير أحمد الدمرداش: الدرة المصانة، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة ١٩٨٩، ص٦٦-٦٧، وانظر الجبرتى: عجائب الآثار، جـ١، ص١٨٥ .

(٤٩) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٤، ص ٢١٢-٢١٣ .

(٥٠) وفى ذلك يقول المشاعلى:

وكم بنا والٍ غدا	مفتخراً لما ولى
نهـابه الـورى إذا	هنا بباب المنزلِ
نحرسه من العدا	فما به من وجل

ابن دانيال: خيال الظل، ص٢٢٥ .

(٥١) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٤، ص٢٠٤ حوادث سنة ٩١٩هـ.

(٥٢) الجبرتى: عجائب الآثار، دار الكتب، ١٩٩٧ تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن، جـ١، ص ١٨٥.

(٥٣) ابن دقماق: الجوهر الثمين: "النفحة المسكية فى الدولة التركية" بيروت د.ت. تحقيق د. عمر عبد السلام تدمرى، ص ٢٤٦.

(٥٤) بدر الدين العينى: عقد الجمان، نقلاً عن إيمان عمر شكرى: السلطان برقوق، من خلال مخطوط عقد الجمان، ص ٢١٦.

(٥٥) ابن الحمصى: حوادث الزمان، بيروت د.ت تحقيق د. عمر عبد السلام تدمرى، جـ٢، ص ١١.

(٥٦) المصدر السابق، جـ٢، ص ١٢.

(٥٧) إيمان عمر شكرى: السلطان برقوق، ص ٤٥٢.

(٥٨) وفى ذلك يصف المشاعلى مهمته قائلاً:

صنعتنا محمـودة	وهى كبطن عتـل
فإن تجد مجرسـاً	على حمار أرحـل
تدمع عينه كـأن	قـد كحلت بفلفـل
فنحن بالدرة عـن	قتاله لم نعـدل
نقول قولاً يزعـج	أسـماع ذات الثقـل
هذا جزاء كل من	يقـول مالا يفعـل

ابن دانيال: خيال الظل، ص٢٢٧ .

(٥٩) وفى ذلك يقول المشاعلى :

وفى النداء كم قد أمرت	الناس فى المستقبل
معاشـر النـاس أعمـلوا	كذا ومن لم يعمل
فلا يشكو ما يلتـقى من	الـذى قد نال لـى

ابن دانيال: خيال الظل، ص٢٢٧ . وانظر ألف ليلة وليلة: الليلة ٢٥٥، جـ١، ص٤٨٨ .

(٦٠) التسمير: يسمر الشخص على خشبة ويطاف به على حمار بعد تثبيتها على الحمار.

(٦١) العيني: عقد الجمان، جـ٢، ص٢٢٣ .

(٦٢) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ١، ص٣٧٩، جـ٢، ص٧٧-٧٨ .

(٦٣) العيني: عقد الجمان، ص ١٦٨، وابن إياس: بدائع الزهور، جـ٤، ص١٥٨ .

(٦٤) شمس الدين الشجاعي: تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون، جـ٢، ق١، ص١٤٥ .

(٦٥) ابن دقماق: النفحة المسكية، ص٣٢٢، ابن الحمصي: حوادث الزمان، جـ١، ص٣٩٠ .

(٦٦) المقريزي: الخطط، تحقيق أيمن فؤاد سيد، جـ٤، ق١، ص١٩٨ .

(٦٧) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٥، ص٣٦٢ .

(٦٨) ابن الحمصي: حوادث الزمان، ج٢، ص١٠٤ .

(٦٩) ابن دقماق: النفحة المسكية، ص١٦٩ .

(٧٠) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٥، ص١٤٧ .

(٧١) المصدر السابق، جـ٥، ص١٥٩ .

(٧٢) المصدر السابق، جـ٥، ص٣٢٨، ٣٢٩ .

(٧٣) المقريزي: المقفى الكبير، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، جـ٣، ص٦٧٢ .

ففي ذلك يقول المشاعلي:

وكم أتمنا بحدود	الله من ذي الحيل
من كل لص سارق	مثل البلا المنزل
أعرف بالمبار	من نفس متصل
أدخل في الضيق بها	سمر الكوكب المنتقل
ثبت الجنان فهو	لا يعلق في التخيل
يدب مثل النمل	في البيت على تمهل
يغشى النيام موهنًا	مثل نسيم الشمال
حتى إذا ما زال	ذيل ستره المتسبل
جنبناه و الوالي	بكل راجل كالبطل
يمسكه فيغتدي	كالفريس المشكل
فتارة نفصل بين	كفه و المفصل
وتارة نصلبه	إن كان رب مقتل

ابن دانيال: خيال الظل، ص٢٢٨.

(٧٤) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٣، ص ٢٨٧، ٣٩١-٣٩٢ .

(٧٥) والأغا كلمة تركية تعني الرئيس أو القائد. أحمد السعيد سليمان: المرجع السابق، ص ٤٤ . والقابجية: مفردها قابجي وتعني الرسل الذين يحملون المكاتبات والهدايا وغيرها بين الدولة العثمانية وولاتها في الولايات، ص ١٦٤-١٦٥ . وأودة باشا: كلمة تركية تتركب من كلمتين أودة وتعني الغرفة وباش وتعني الرئيس ويسمى كذلك (أوطة باش) والمعنى هنا هو الشخص المسئول عن ضبط أمور بوابة الإنكشارية، المرجع السابق، ص٢٢ . والجاويشية: هم الجند الذين عليهم نوبة الحراسة، الجبرتي: عجائب الآثار، جـ١، ص٥٧، هامش ٢ .

(٧٦) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ١، ص١٨٥ .

(٧٧) حادث قتل الملك المظفر بيبرس الجاشنكير سنة ٧٠٩هـ/١٣٠٩م، ابن إياس: بدائع الزهور، جـ١، ق١، ص٤٣٤ .

(٧٨) العسقلاني: أنباء الغمر، جـ٧، ص٥٨ .

(٧٩) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٨٠) سعيد عاشور: مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، بيروت. د.ت. ص٢٥٢ .

(٨١) العسقلاني: المصدر السابق، ص٥٨ .

(٨٢) يقصد المشاعلية أو المشاعلي ومعنى ذلك أنه استشعر رغبته في الحديث مع الشعب قبل شنقه فلم يسارع بشنقه وأرخى له الحبل حتى يمكنه من فعل ما يريد.

(٨٣) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٥، ص٧٦، وسعيد عاشور: مصر والشام، ص٢٨٢، أحمد فؤاد متولي: الفتح العثماني للشام ومصر، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٢١-٢٢٢ . وعبد المنعم ماجد: طومانباي، ص١٧٥-١٧٦ . وعبد الله رضوان: تاريخ مصر، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٩٤٠، ورقة ١٠٢-١أ.

(٨٤) في حادث طومانباي: انظر سعيد عاشور: العصر المماليكي، القاهرة ١٩٧٦، ص١٩٨-١٩٩، عماد أبو غازي: طومانباي السلطان الشهيد، القاهرة د. ت ص٦٩، محمود محمد الحويري: مصر في العصور الوسطى، القاهرة ١٩٩٦، ط١، ص٢٨٣ .

(٨٥) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٥، ص٢٣٦ .

(٨٦) كلمة تركية معناها عيب.

(٨٧) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ٢، ص٢٩٣ .

(٨٨) سعيد عاشور: المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص١١٠ .

(٨٩) السبكي: معيد النعم ومبيد النقم، ص١٠٩-١١٠ .

(٩٠) سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص١١٠ .

(٩١) المقريزي: السلوك جـ٤ ق١، ص٢٢٣-٢٢٤، وانظر ابن تغري بردي: مورد اللطافة، ص١٣٦ .

(٩٢) كان من مماليك الظاهر برقوق، وكان أميراً مبجلاً معظماً مهاباً، تولى العديد من الوظائف الهامة مثل إمرة سلاح والأتابكية وحجوبية الحجاب ونيابة حلب وغيرها، ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٢، ص٢٠٦ .

(٩٣) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٢، ص٢٠٦ .

(٩٤) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ٦، ص١٩٥ .

(٩٥) أحمد الدمرداش: الدرة المصانة، ص٢٢٨ .

(٩٦) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ١، ص٥٧٤، ٢١٦ .

(٩٧) النويري: نهاية الأرب، تحقيق د. الباز العريني، جـ٣١، ص، ٢٧٦ ابن إياس: بدائع الزهور، جـ١، ص٣٧٩ .

(٩٨) المصدر السابق، نفس الصفحة وانظر أيضًا الدواداري: كنز الدرر "الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية"، تحقيق أولرخ هارمان، القاهرة ١٩٧١، جـ٨ حوادث ٦٩٣هـ.

(٩٩) العيني: عقد الجمان، جـ٣، حوادث ٦٨٩-٦٩٨هـ، ص ٢٢٢ .

(١٠٠) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ١، ص٣٧٩ .

(١٠١) المصدر السابق، جـ٥، ص١٥٦ .

(١٠٢) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ٣، ص٣٢٦ .

(١٠٣) المصدر السابق، جـ٣، ٣٢٨ .

(١٠٤) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٤، ص٣٧٨ .

(١٠٥) المصدر السابق، جـ٤، ص، ٢٤٤ - ص٢٤٩ .

(١٠٦) العيني: عقد الجمان، ص ٤٦٨ .

(١٠٧) معنى التوسيط: ضربة بواسطة السيف بقوة قرب وسطه أسفل السرة، فينقسم جسمه إلى نصفين.

(١٠٨) ابن تغري بردي: مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة، تحقيق نبيل محمد عبد العزيز، القاهرة ١٩٩٧، جـ٥، ص٢٢٦-٢٢٨ .

(١٠٩) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٤، ص٤٣٠ و جـ٥ ص ١٧-١٨ .

(١١٠) المصدر السابق، جـ٢، ص٤٧٥ .

(١١١) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ٤، ص٢٢٧-٢٢٨ .

(١١٢) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٢، ص٢٥٦ .

(١١٣) المصدر السابق، جـ٥، ص٢٤٦ .

(١١٤) أبو شامة: الروضتين في أخبار الدولتين، تحقيق محمد حلمي أحمد ، محمد مصطفى زيادة، جـ١، ق٢ ط٢ القاهرة ١٩٩٨، ص٤٢٦، والمقريزي: الخطط، جـ٢، ص٦٣٢ .

(١١٥) المقريزي: الخطط جـ٢، ص٦٣٤ .

(١١٦) القلقشندي: صبح الأعشى، جـ٤، ص٤٩-٥٠ .

(١١٧) المقريزي: الخطط ، جـ٢، ص٥٣٠ .

(١١٨) المصدر السابق، ص٥٩١ .

(١١٩) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٣، ص٢٩٦، ابن الحمصي: حوادث الزمان، جـ٢، ص٥٢ .

(١٢٠) فقد كان المشاعلية يجهزون مع المحمل ويخرجون في موكبه وعليهم القوط الزركش ويسيرون ليلاً بالمشاعل متصدرين الموكب. انظر مظاهر حضارية في المدن الإسلامية:

http://www.Imamareza.net/arb/imamerza.php?id=658.

(١٢١) العسقلاني: أنباء الغمر بأنباء العمر، بيروت د. ت، جـ٧، ص١٥٠ .

(١٢٢) المقريزي: السلوك، جـ٤، ق٢، ص٧٥٤–٧٥٥، وانظر ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، حـ١٤ تحقيق جمال محرز، فهيم شلتوت، القاهرة ١٩٧١، ص٣١٠–٣١١ .

(١٢٣) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٢، ص٢٠٠ .

(١٢٤) كلمة تركية مفردها خوند.

(١٢٥) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٣، ص٧٦، انظر عبد المنعم ماجد: طومانباي، القاهرة ١٩٧٨، ص٤٧ .

(١٢٦) ابن إياس، بدائع الزهور، جـ٥، ص٤٣٢ .

(١٢٧) ابن دانيال: طيف الخيال، البابة الثانية، ص٢٢٥ .

(١٢٨) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٥، ص٢٧٦ .

(١٢٩) المصدر السابق: جـ٥، ص٣١٢، ٤٠١، ٤٧١ .

(١٣٠) جريدة الرياض، الجمعة ١٩ رمضان ١٤٢٤ العدد ١٢٩ السنة ٣٩ .

http://www.alriyadh.com/contents 14-11-2003.

(١٣١) رمضان في كتابات الرحالة الأجانب (الرحالة الأوربيين)

http://www/Jawatha.com/pages/7-aldeen/2-pp.3.html.

(١٣٢) ابن دانيال: طيف الخيال، ص٢٢٧–٢٢٨ .

(١٣٣) ابن بطوطة: الرحلة، ص ٣٥٢، انظر رجب عبد الجواد إبراهيم، المعجم العربي لأسماء الملابس، ص٣٦٥ .

(١٣٤) ابن إياس: بدائع الزهور جـ٥، ص٢٤٦، ص٢٧٦، والعيني: عقد الجمان، جـ٣، ص٢٨٩ .

(١٣٥) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٥، ص١٥٦ وانظر الجبرتي: عجائب الآثار، جـ٢، ص٣٢١ .

(١٣٦) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ٤، ص ٢٩١ .

(١٣٧) ابن دانيال: طيف الخيال، ص ٢٢٨–٢٢٩ .

(١٣٨) المقريزي: الخطط، جـ٢، ص٤٩٨ .

(١٣٩) مقرر المشاعلية: هو ما يجب لهم على تنظيف السرابات التي في البيوت والحمامات والمسامط. المصدر السابق، هامش (٣).

(١٤٠) المصدر السابق، ص٤٩٦-٤٩٧ وانظر سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص٩٦ .

(١٤١) المقريزي: الخطط، جـ٢، ص٤٩٨؛ وسعيد عاشور: المجتمع المصري، ص٩٦ .

(١٤٢) المقريزي: الخطط، جـ٢، ص٣٧ .

(١٤٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١٤٤) سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص٤٤-٤٥ .

(١٤٥) مني بدر : العقوبات، ص ١١٣٤، هامش، ١٧ .

(١٤٦) محاسن محمد الوقاد: الطبقات الدنيا في القاهرة في عصر سلاطين المماليك، رسالة ماجستير غير منشورة، آداب عين شمس، ١٩٩١، انظر نحوى كيرة: حياة العامة في مصر في العصر الفاطمي، القاهرة ٢٠٠٤، ص ٣١ .

(١٤٧) ناصر إبراهيم: الطوائف المهنية والاجتماعية في مصر في العصر العثماني، مطبوعات مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة والجمعية التاريخية، إشراف رؤوف عباس، ط٢٠٠٣ .

(١٤٨) الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، جـ١، ٢، ٣، ٤ .

(١٤٩) العسقلاني: أنباء الغمر، جـ٧، ص٥٨ .

(١٥٠) هو علم الدين سنجر بن عبد الله الشجاعي المنصوري كان من مماليك المنصور قلاوون، وترقى حتى ولي شد الدواوين ثم الوزارة بالديار المصرية في أوائل دولة الناصر وساءت سيرته وكثر ظلمه فكرهه الناس. ابن تغري بردي: النجوم،جـ٨، ص٥١، وانظر تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الشجاعي: تحقيق وترجمة بربارة وشيفر فيسبادن، المانيا ١٩٧٨، جـ٢، ق١ .

(١٥١) ابن تغري بردي: النجوم، جـ٨، ص٥٢

(١٥٢) ابن تغري بردي: المنهل الصافي، تحقيق محمد محمد أمين، القاهرة ١٩٩٠، جـ٦، ص٨٢ .

(١٥٣) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ١، ص٣٨٢ .

(١٥٤) البرنية: وعاء مثل الطاسة وغيره.

(١٥٥) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ١، ص٢٨٣ – ٢٨٤، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، جـ٨، ص٤٦ .

(١٥٦) ابن الجزري: حوادث الزمان، جـ١، ص١٩٩ .

(١٥٧) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ٣، ص٣١٥-٣١٦ .

(١٥٨) ابن إياس: بدائع الزهور، القاهرة ١٩٨٤، جـ٥، ص١٧-١٨ .

(١٥٩) ابن دانيال: طيف الخيال، البابة الثانية، ص٢٢٦ .

(١٦٠) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١٦١) المصدر السابق، ص ٢٢٦-٢٢٧ .

(١٦٢) عبادة كحيلة: الزط، ص١٠٦-١٠٧ .

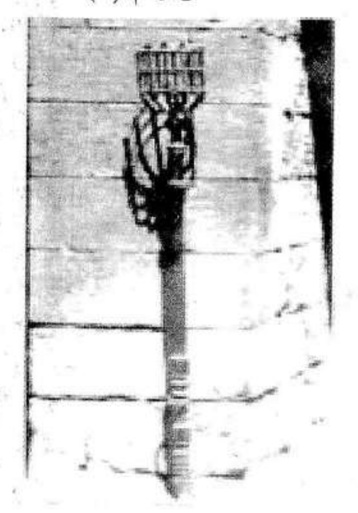
(١٦٣) ابن دانيال: خيال الظل، ص ٢٢٨-٢٢٩ .

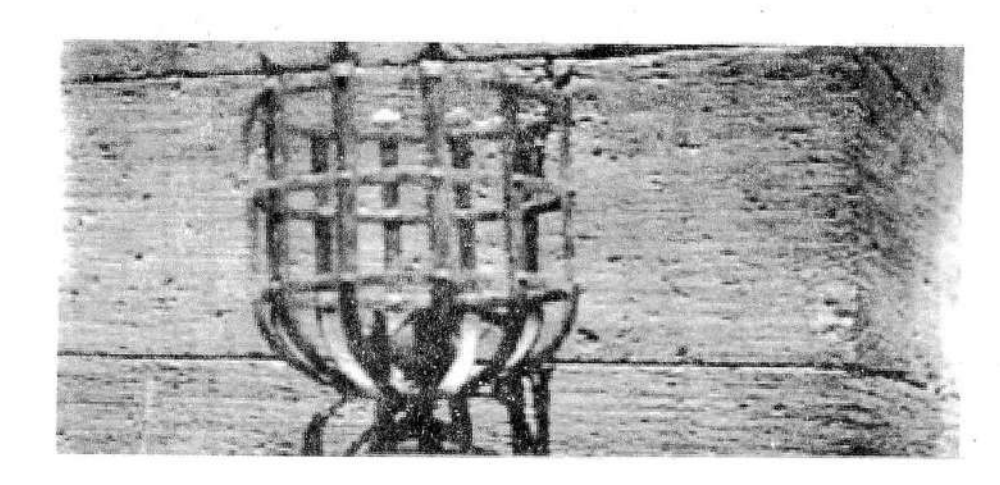
الملاحــــق

مجموعة صور تم تصويرها من بيت الكريتلية لمشعل من نحاس له يد خشب طويلة

سجل رقم ١٣

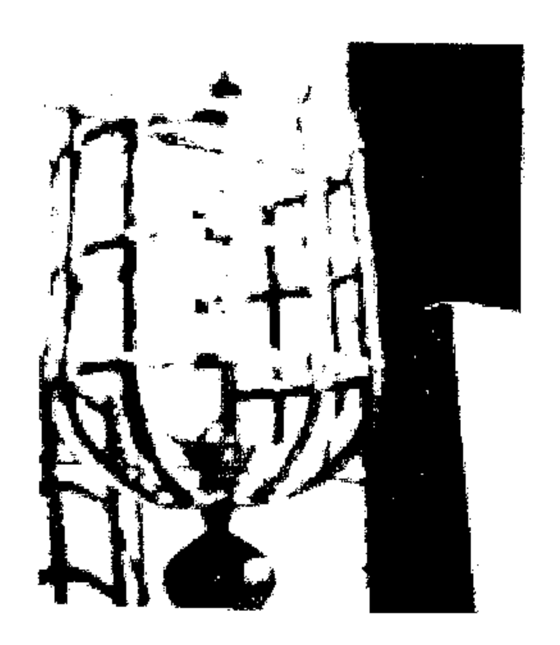
ملحق رقم (١)





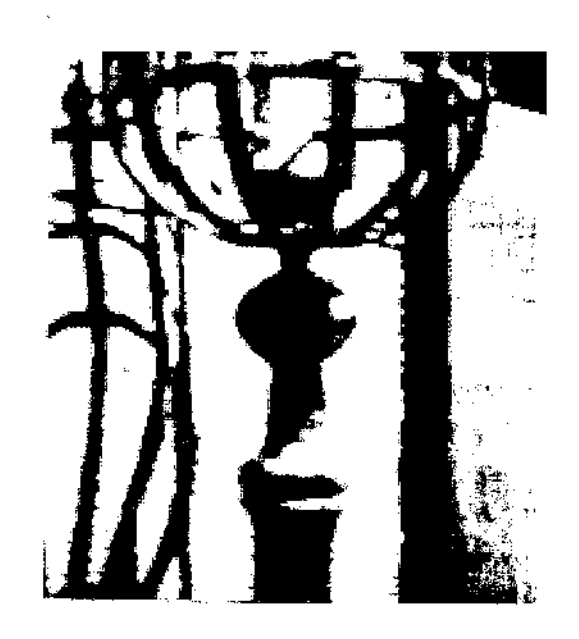
ملحق رقم (٢)

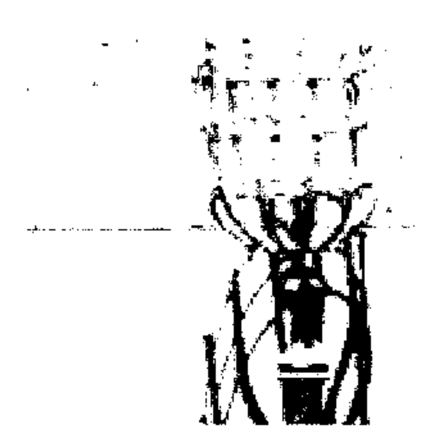
صورة لرأس مشعل من نحاس وصورة أخرى للعمود الخشب الذي يحمل منه المشعل .





ملحق رقم (٣)







نساء الناصر محمد بن قلاوون
ودورهن فى المجتمع المصرى المماليكى

حسن أحمد عبد الجليل البطاوى(*)

لقد لفت نظرى الإسهامات التى قدمتها المرأة فى مصر فى عصر سلاطين المماليك ، وأن نشاطهن وصل إلى مجالات عديدة . ولما كان الناصر محمد بن قلاوون أحد أبرز سلاطين المماليك ، فإن نساءه لعبن دوراً كبيراً كذلك فى هذا العصر، وكان تأثيرهن واضحاً فى الناصر نفسه ، منذ نشأته صغيراً وحتى مماته .

وعموماً فإن المرأة فى مصر آنذاك نالت نصيباً موفوراً من التقدير ؛ سواء نساء المماليك ، أو نساء بعض طبقات الشعب المصرى . ويتضح ذلك من خلال الألقاب التى منحها السلاطين والأمراء المماليك لنسائهم : أمهات ، وزوجات ، وبنات ، وكذا أطلق أبناء الشعب على بناتهن أسماء تحمل معانى التقدير والاحترام . وإنه من المبالغة القول بأن المرأة نالت حقوقها كاملة فى مثل هذا العصر، فقد كانت النظرة إليهن قاصرة على مفاتنهن والاستمتاع بهن . وكانت ظاهرة تعدد الزوجات سائدة بين الغالبية العظمى من الرجال ، فضلاً عن امتلاك الكثير منهم عدداً آخر من الجوارى[1].

أما عن الناصر فقد ولد فى سنة ٦٨٤هـ/١٢٨٥م ، وتوفى والده قلاوون فى سنة ٦٨٩هـ / ١٢٩٠م وهو لا يزال طفلاً لم يبلغ بعد الخامسة من عمره . فتربى فى كنف والدته وجواريها، اللواتى تولين حمايته ومساندة حقوقه . فقد شاء القدر لهذا الطفل أن يتولى عرش السلطنة وعمره تسع سنوات بعد مقتل أخيه الأشرف خليل فى المحرم سنة ٦٩٣هـ /١٢٩٣م . وعندما دخل المعترك السياسى تعرض لمحن كثيرة ، لم يكن قد

(*) مدرس تاريخ العصور الوسطى - كلية الآداب - جامعة أسيوط .

تأهل لمواجهتها، فخلع بعد عام من سلطنته ، وتولى كتبغا الحكم بدلاً منه ، ولم تدم سلطنة كتبغا أكثر من سنتين ، إذ خلعه لاجين في المحرم من سنة ٦٩٦هـ / ١٢٩٦م ، ثم قتل لاجين بعد ذلك بسنتين أيضاً[٢].

ومع هذه الفتن والاضطرابات ، رأى كبار أمراء المماليك أن يسندوا الحكم إلى الناصر محمد مرة ثانية ، كحل يرضى به جميع الطامعين في العرش ، وتم تنصيبه بالفعل في سنة ٦٩٨هـ /١٢٩٩م . وفي مدة سلطنته الثانية لم يمارس الناصر سلطاته فعليًا ، وظل مهمشًا من كبار الأمراء . وعندما ضاقت به الحال ، رأى أن ينجو بنفسه من غدر الأمراء ، فترك الحكم وانسحب إلى الكرك في سنة ٧٠٨هـ / ١٣٠٨م ، وأبلغ الأمراء تنازله عن العرش . ووقع اختيار الأمراء على بيبرس الجاشنكير ليكون سلطانا، ولم يمر سوى عام على سلطنته حتى ساءت أوضاع البلاد ، وتذمر عدد كبير من أمراء مصر والشام ، وعقدوا العزم على خلع الجاشنكير وإعادة الناصر. وبالفعل عاد الناصر إلى السلطنة ، وألقى القبض على الجاشنكير وقتل[٣].

وقد امتدت السلطنة الثالثة للناصر من سنة ٧٠٩هـ / ١٣٠٩م . إلى أن توفي وهو سلطان في ذي الحجة سنة ٧٤١هـ / ١٣٤١م . وهذه الفترة هي التي تمثل فترة حكم الناصر بصورة حقيقية ، بدون حجر من الأمراء ، فكان قد بلغ الخامسة والعشرين من عمره ، واكتسب خبرات الحكم ، ومؤامرات السياسة من التجارب السابقة . فنجح في السيطرة على مقاليد الأمور، وساس البلاد حسبما كان يرى ، وبما يتفق مع شخصيته[٤].

ولا شك أن فترة النشأة شهدت أحداثًا أثرت على شخصية الناصر، وخاصة علاقته بالنساء . فطبيعة العصر، وهذه الفترة تحديداً، كانت تموج بالفتن ، وحوادث الاغتيالات السياسية .

وطفل بأهمية الناصر كان عرضة لتلك الاغتيالات ، لولا الحماية التي أحيط بها من جانب أمه ومماليك والده . فتربى الناصر في حجر والدته وجواريها، وشاركهن سكنى القاعات الخاصة بالحريم ، وطابت الحال للأمراء المغتصبين السلطة ، ومن

جانب آخر فإن والدته لم تكن لتدعه بعيداً عنها، حتى لا يكون سهل المنال لهؤلاء الأمراء، فاحتضنته وحمته، حيث لم يكن هناك بد من ذلك[٥]. ومن ثم فقد طالت فترة إقامة الناصر بين النساء ـ والدته وجواريها ـ فوقعن في قلبه موقعاً خاصاً، وحظيت بعد ذلك زوجاته وجواريه بتقديره، وأعطاهن مكانة مرموقة داخل المجتمع المصرى، سواء في البلاط وسدة الحكم، أو بين عامة الشعب.

زواج الناصر:

ومن الضرورى أن نعرض الحياة الزوجية للناصر من حيث: ظروف زواجه وتاريخه، وأسباب اختياره لزوجاته، وعلاقته بهن، وظروف فشل بعض الزيجات.

كانت الزيجة الأولى للناصر فى سنة ٧٠٠هـ/١٣٠١م، فقد تزوج بأرملة أخيه الأشرف[٦]. وتدعى أردكين (أردوكين)، وأقيم احتفال كبير بهذه المناسبة، حضره سائر أهل الدولة. وقد رافقت هذه الزوجة الناصر فى فترة سلطنته الثانية، والتى وقع عليه الحجر فيها من قبل الأميرين سلار وبيبرس الجاشنكير[٧]. ثم رافقته إلى الكرك أثناء اعتزاله السياسة، وعادت معه عندما عاد إلى السلطنة في المرة الثالثة. وقد أنجبت أردكين ولداً سمى علياً، مات فى سنة ٧١٠هـ/١٣١٠م، وله من العمر ست سنوات[٨].

ونعتقد أن هذه الزوجة كانت تكبر الناصر سناً، أو إنها كانت قريبة من عمره، فقد تزوجته وهو ابن ست عشرة سنة، ونجحت إلى حد كبير فى احتوائه ومساندته فى المحن التي تعرض لها، فطالت فترة اقترانها به. وأما الناصر فقد ظل محافظاً على عشرتها، حتى سنة ٧١٧هـ/١٣١٧م، حين بدأت مشاعره تجاهها تتغير، وأشيع أنه طلقها، ويبدو أن هذه الشائعة كانت حقيقية، إذ أمر بنزولها من القلعة إلى القاهرة، وتكفل برعايتها، فأمر بصرف ما يكفيها من الرواتب النقدية والعينية، ولم يبخل عليها بالأموال إلى أن توفيت فى المحرم سنة ٧٢٤هـ/١٣٢٣م[٩].

أما الزوجة الثانية فكانت طغاى ، ولم تحدد المصادر تاريخًا لارتباط الناصر بها، وتوجد إشارتان تدلان على أن الناصر تزوجها عندما كانت أردكين ماتزال في عصمته ، الإشارة الأولى ذكرها الصفدى فقال : أن طغاى كانت الخوندة الكبرى بعد أردكين[١٠]. والإشارة الثانية ذكرها ابن أيبك الدوادارى فى حوادث سنة ٧١٠هـ ، فذكر زوجات الناصر بصيغة الجمع مشيرًا إليهن بالأدر الشريفة[١١]. وربما استخدم هذه الصيغة لتعظيم أردكين ، أو لأن الناصر كان قد تزوج طغاى فعلاً.

وكانت طغاى جارية فائقة الحسن، ولما رآها الناصر أخذت قلبه وعقله ، فاشتراها ثم أعتقها وتزوجها، وخصها بحبه وتكريمه حتى إنه لم تدانيها فى ذلك امرأة أخرى [١٢]. ونفترض أن دخول طغاى حياة الناصر جعلته يعرض عن زوجته السابقة ، فأهملها ثم انتهى أمرها بالطلاق .

ورزق الناصر من طغاى بابنه آنوك في جمادى الآخرة سنة ٧٢١هـ / ١٣٢١م ، فازدادت محبتها فى قلبه ، ولما طلبت منه أن تؤدى فريضة الحج سخر لها كبار موظفى الدولة ، ورصد لهذه الرحلة الأموال الطائلة . فخرجت في موكب تحدث عنه المعاصرون فأفاضوا فى وصفه ، وقالوا إنه موكب لم يعهد مثله. وعند عودتها فى المحرم سنة ٧٢٢هـ/ ١٣٢٢م خرج السلطان شخصيًا لاستقبالها، وجرت احتفالات ضخمة فى العاصمة ، فكان يومًا مشهودًا[١٣].

وأما آنوك ابن السلطان من طغاى فقد حظى بمنزلة متميزة لدى والده دون سائر إخوته ، وذلك لشغف الناصر بوالدته ، فجعله أمير مائة مقدم ألف ، وإخوته الأكبر منه سنًا أمراء أربعين[١٤]. وجعله يحمل رنك جده قلاون[١٥]، ثم زوجه وهو ابن عشر سنوات أو دونها، واحتفل بزواجه احتفالاً عظيمًا. ولما مات آنوك فى ربيع الآخر سنة ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م حزن والده عليه حزنًا شديدًا ، وكان يوم وفاته يومًا مهولاً على جميع الأمراء ، وعلى سكان العاصمة[١٦].

وظلت طغاى فى عصمة الناصر طوال حياته ، وهو محافظ على حبه لها، ولم يسمع فيها قالة السوء التى انتشرت فى المدينة ، عندما خرجت للحج فى

سنة ٧٣٩هـ /١٣٣٩م ، إذ قيل إن أحد الأمراء المصاحبين لها فى الرحلة اتصل بها، فتقصى الناصر حقيقة الأمر، وثبت له كذب الشائعة ، وتأكد من عفة زوجته[١٧]. وظلت لطغاى مكانتها ودورها فى البلاد حتى بعد وفاة الناصر، إلى أن توفيت فى شوال سنة ٧٤٩هـ / ١٣٤٩م[١٨].

وكانت الزيجة الثالثة سياسية خالصة ، ففى العام الذى طلق فيه الناصر أردكين ، كانت رسله قد عادت من عند الملك أزبك[١٩] ، إذ كانوا يسعون للناصر فى المصاهرة مع البيت الجنكيزخانى. ووافق أزبك على المصاهرة ، ولكنه اشتط فى المهر، وبالغ فى شروطه لإتمام الزواج مبالغة جعلت الناصر يغض الطرف عن هذه المصاهرة ، واكتفى باستمرار العلاقات الودية ، وتردد الرسل بين البلدين دون الإشارة إلى موضوع المصاهرة[٢٠].

ولا شك أن إتمام هذه الزيجة كان من شأنه أن يقرب بين الأسرتين الحاكمتين ، ويحقق أهدافًا كثيرة لكل منهما، لذلك تنازل أزبك عن كثير من شروطه ،وأبدى رغبة ملحة لإتمام هذا المشروع . ففى أوائل سنة ٧٢٠ هـ / ١٣٢٠م على وجه التقريب استدعى أزبك رسل الناصر الذين كانوا عنده آنذاك ، وأبلغهم رغبته فى إتمام مصاهرة السلطان ، وأنه اختار بنت أخيه لتكون عروسًا للناصر، وتدعى دلنبية . ونهض أزبك لتسهيل مهمة رسل الناصر، وتذليل العقبات المالية التى لم يكونوا قد استعدوا لها. وفى ربيع الأول ٧٢٠ هـ / ١٣٢٠م وصلت العروس إلى ميناء الإسكندرية ، ثم زفت إلى الناصر فى احتفالات مهيبة[٢١].

أما عن علاقة الناصر بشريكته الوافدة ، فقد لقى جمالها قبولاً لديه ، ولكنها لم تقع من قبله موقعًا يرضاه ، ومن المتوقع أن اختلاف الطبائع بين شعبى البلدين ، ثم بين حياة البلاطين المغولى والمماليكى قد باعدا بين الناصر وزوجته ، ثم إن الناصر كان شغوفًا بزوجته طغاى ، ولم يفضل عليها امرأة أخرى . لذلك لم تنجح دلنبية فى حياتها مع الناصر، وكان الفشل من نصيب هذه الزيجة . ولم تظهر هذه الزوجة على مسرح الأحداث إلا عندما خرجت لأداء فريضة الحج فى سنة ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م ،

وكانت رحلة حجها نهاية المطاف مع السلطان ، فقد عادت فى أوائل ٧٢٧هـ / ١٣٢٦م ، ثم طلقها السلطان بعد ذلك[٢٢].

وأخذ الناصر يفكر فى العواقب التى ستنجم عن طلاقها، فحاول التكتم على هذا الخبر، ولم يعد هذه الأميرة إلى بلادها، وزوجها لأحد مماليكه . ولكن لم تلبث هذه التطورات أن وصلت إلى الملك أزبك ، فأرسل يعاتب الناصر على ما جرى منه لهذه الأميرة ، ثم طلب من الناصر أن يعيدها إلى أهلها. وأما الناصر فيبدو أنه كان يتوقع وصول أخبار الأميرة إلى ذويها، فكتب أوراقًا أثبت فيها مرض الأميرة ثم وفاتها، وشهد الشهود على ذلك . وعندما وصل رسول أزبك ، دفع إليه الناصر هذه الأوراق ، واعتذر بأن أمر الله لا يرد[٢٣].

وظلت هذه الأميرة بالفعل فى مصر، فتزوجها ثلاثة بالتعاقب من مماليك الناصر، إلى أن توفيت فى ربيع الأول سنة ٧٤١هـ / ١٣٤٠م[٢٤].

وأما الزوجة الرابعة التى ارتبط بها الناصر فهى قطلوملك بنت الأمير تنكز نائب الشام[٢٥]. ولا يوجد أيضًا تاريخ محدد لزواجه منها، ويذكر النويرى فى حوادث شوال سنة ٧٢١هـ / ١٣٢١م أنه كان للناصر زوجتان ، طغاى إحداهما[٢٦]. والثانية بطبيعة الحال هى دلنبية التى وصلت إلى مصر فى سنة ٧٢٠ هـ/ ١٣٢٠ م . وهذا يعنى أنه لم يكن قد تزوج بنت تنكز بعد ، ثم إنه من المفترض أن يكون قد اقترن بها بعد طلاقه من ابنة أخى أزبك فى سنة ٧٢٧ هـ/ ١٣٢٧م .

وربما أراد الناصر من وراء هذه الزيجة ضمان ولاء نائب الشام ، وأما تنكز فكان حريصًا على تأكيد ولائه بالقدوم باستمرار إلى القلعة لزيارة السلطان ، وتقديم هداياه ، ثم لا يلبث أن يعطى الزيارة الصفة العائلية ، فيدخل إلى ابنته فيجالسها ويطمئن عليها ، ويتعرف أحوالها[٢٧]. وكان تنكز يأتى أيضًا لزيارة ابنته فى المناسبات السعيدة ، فعندما اقترب ميعاد ولادتها فى سنة ٧٣٩ هـ/ ١٣٣٨م حضر إلى القلعة ، وشارك فى هذه المناسبة العائلية[٢٨]. وظلت ابنة تنكز زوجة للسلطان حتى وفاته ، وقد أنجبت له ولدا سماه الصالح صالح الذى صار سلطانًا فى جمادى الآخرة سنة ٧٥٢ هـ/ ١٣٥١م[٢٩].

ومن خلال هذا العرض نخلص إلى عدة حقائق هى :

أولاً : إن الناصر خالف الغالبية العظمى من حكام عصره ولم يجمع بين أكثر من زوجتين فى آن واحد . فقد جمع اثنتين حتى سنة ٧١٧ هـ/١٣١٧م، هما أردكين وطغاى ، وعاش مع طغاى بمفردها حتى سنة ٧٢٠ هـ/ ١٣٢٠م ، ثم جمع معها دلنبية حتى طلقها فى سنة ٧٢٧ هـ/ ١٣٢٧م ، ثم تزوج ابنة تنكز، واستمرت هى وطغاى معه حتى وفاته .

ثانيًا : إن الناصر تزوج طغاى عن حب ، بدون أن يكون له أغراض من زواجها، فقد اشتراها منذ وقع نظره عليها وهى جارية ، ثم أعتقها وتزوجها، وفضلها على بنات الملوك والأمراء ، فإذا كان قد تزوج عليها فإنها كانت زيجات أراد أن يحقق من ورائها أغراضًا معينة . أما طغاى تلك الجارية فقد تفردت بمكانة خاصة عنده ، وخير دليل على ذلك ما قام به من احتفالات ضخمة فى مناسبات عديدة تكريمًا لها ، فالاحتفالات والإعدادات التى جرت أثناء حجها فى سنة ٧٢١ هـ/ ١٣٢١م لم يكن يساويها غيرها فى هذا العصر، كما حرص على اصطحابها فى رحلات التنزه ، وأخلى طرق العاصمة من الناس أثناء مرور موكبها[٣٠]. ولم يحدث هذا مع زوجة أخرى سواها ، مما يدل على حبه لها .

ثالثًا : إن الزوجات اللاتى تزوجهن الناصر دون طغاى ، كانت له أغراض سياسية من وراء زواجهن . فزواجه وهو فى سن صغيرة من أردكين أرملة أخيه الأشرف يعود فى المقام الأول إلى الترتيبات السياسية التى جرت فى القلعة بعد مقتل الأشرف ، إذ حرص المماليك الأشرفية والمنصورية على مساندة ذرية قلاوون ممثلة فى الناصر، فنصبوه سلطانًا، وجاءت هذه الزيجة تدعيمًا له من قبل هؤلاء المماليك . وزواجه من دلنبية كان زواجًا سياسيًا أيضًا ،فقد ذكر الناصر فى خطابه إلى أزبك إنه ما يريد حسنًا، وإنما يريد كبر البيت ، ثم قال : " والقرب من أخى"[٣١]. فهو يوطد علاقته بهذه المملكة التى تشرف على مصادر تجارة الرقيق الأبيض ، الذين أكثر الناصر من جلبهم ، كما إن هذا الزواج يعد تحالفًا ضد النشاط الحربى لدولة مغول فارس ، العدو المشترك لكل من الناصر وأزبك[٣٢] .

وكان زواجه من بنت تنكز لضمان ولاء هذا الأمير ، حتى لا تحدثه نفسه بالقيام على السلطان ، فقد كان تنكز واحداً من كبار الأمراء ومكانته كبيرة ، وكان الناصر لا يرد له قولاً ، ولا يفعل شيئًا حتى يستشيره . وعندما أحس الناصر بضعف قوته وقرب منيته ، عقد العزم على التخلص منه ، وربما رأى ألا يترك هذا الأمير القوى وسط أولاده الصغار، فألقى القبض عليه ، وقتله فى أول سنة ٧٤١ هـ/ ١٣٤٠م . ثم مرض الناصر ومات بعد أشهر قليلة فى العام نفسه ، وفي هذه المدة القصيرة كان يحترز من بنت تنكز، ولكنه لم يطلقها، ومات وهي في عصمته[٣٣].

رابعًا : فإن الناصر الذى عرف عنه سرعة الغضب ، وشدة البأس ، كان على النقيض تمامًا من ذلك مع نسائه ، فقد عاملهن معاملة كريمة ، ورفع من مكانتهن ، واهتم بأمورهن اهتمامًا بالغًا. فأسكنهن القاعات الفخمة ، التى لا يوجد مثلها فى الدول الإسلامية الأخرى ، وأغدق عليهن الهدايا الثمينة ، فارتدين الثياب الفاخرة المطرزة بالذهب والفضة[٣٤]. واحتفل بزواجه من كل واحدة منهن احتفالاً ضخمًا ، وسمح لهن بالخروج إلى الحج بدون أن يصحبهن ، كما رافقنه للحج أيضًا فى مرات أخرى عديدة[٣٥].

ولم يكن تقديره لهن قصراً على ذلك ، بل منحهن الألقاب الرفيعة فى المكاتبات الرسمية التى تخرج عن ديوان الإنشاء، إذا كانت هناك حاجة لمكاتبهن[٣٦]. فعندما توجهت طغاى إلى الحجاز الشريف للحج ، كتب الناصر لها رسالة تحمل أرفع الألقاب التى تكتب عن السلطان للنساء ، ونصها : " ضاعف الله تعالى جلال الجهة الشريفة العالية ، المعظمة ، المحجبة ، المصونة ، الكبرى ، خوند ، خاتون ، جلال النساء فى العالمين ، سيدة الخواتين ، قرينة الملوك والسلاطين"[٣٧].

خامسًا : التحفظ مع هؤلاء النساء من قبل الخاصة والعامة ، فلم يصرح بأسمائهن فيما يخرج عن السلطان من مكاتبات إليهن ، واكتفى صاحب ديوان الإنشاء بذكر ألقابهن ، أو ما يشار به إليهن ، كالدار أو الادر، أو ما أشبه ذلك ، تنزيهاً لهن عن التصريح بذكر أسمائهن[٣٨]. وقلما نجد ذكر أسماء زوجات الناصر فى كتب

التاريخ المعاصرة لهن ، وخاصة المؤرخين من أبناء المماليك أمثال ابن أيبك والشجاعي ، فاكتفى هؤلاء المؤرخون بالإشارة إليهن بلقب " الخوندة " أو " الآدر " ، أما جواريه فقد جرى التصريح بأسمائهن . وذكر مؤرخون آخرون كالصفدي ثم المقريزي وابن تغري بردي أسماء الزوجات صراحة . وهذا التحفظ كان نوعًا من التقدير والاحترام الذي حظيت به نساء الناصر، وأنهن وضعن في مكانة عالية ، فكانت النظرة إليهن نظرة تبجيل لكونهن زوجات السلطان .

سادسًا : إن وضعهن كزوجات للسلطان ، ومشاركتهن في الحياة العامة ، مكنهن من تكوين ثروات طائلة . والدليل على ضخامة هذه الثروات ؛ أولاً ، ما ورد في كتب المصادر التي رصدت متاعهن ، وجرى تقييم بعض هذه القطع بمبالغ ضخمة . ثانيًا، مما ظهر من حرص الناصر على الاستحواذ على تركة مطلقته أردكين بعد وفاتها، وصالح أخاها بمائة ألف درهم وعشرة آلاف درهمًا . ثالثًا، لأن ذوي السلطة والنفوذ بعد وفاة الناصر تكالبوا على مصادرة أموال بعض أمهات أولاده وجواريه[٣٩].

وأما عن الجواري ، فقد كان الناصر كغيره من حكام عصره وأثريائه ، اقتنى الجواري الحسان ، وحرص على شراء ذوات المواهب الغنائية والمهارات الأخرى . ولما كانت تلك الجواري ملك يمينه ، فقد أنجبن أولاده الذين تسلطنوا بعد وفاته ، وصرن أمهات ولد[٤٠]. ولايستثنى من هؤلاء الأولاد سوى الصالح صالح ، ابنه من بنت تنكز[٤١].

دورهن في الحياة العامة :

وعلى الرغم من اختصاص زوجات السلطان بوضع معين ، فإنهن لم يحتجبن عن المشاركة في الحياة العامة ، وكان لهن دور بارز في المجتمع المصري آنذاك ؛ فقد شاركن في بعض الأمور السياسية ، وأسهمن بنصيب وافر في الجوانب الاجتماعية ، فضلاً عن دورهن في الحياة الاقتصادية والنهضة العمرانية .

وأما عن الحياة السياسية ، فإنهن تعاملن مع كبار موظفي الدولة من الأمراء والكتاب ، الذين كانوا يترددون على السلطان في القلعة . ولما أنشأ الناصر ديوان نظر

الخاص فى سنة ٧١٣ هـ/ ١٣١٣م[٤٢] ، كان ناظر هذا الديوان وموظفوه يترددون على نساء السلطان ينظرون ما يردن ، ويقومون بتنفيذه[٤٣].

وكن يتدخلن بالشفاعة لدى السلطان لصالح كبار الشخصيات فى البلاد ، إما لقضاء مصلحة ، أو لعفو السلطان ، أو لطلب مكانة . ففى سنة ٧١٠ هـ/١٣١٠م استجار عبد الله بن أيبك الدوادارى – والد مؤلف كنز الدرر – بالآدر الشريفة ، ليستقيل من وظيفته بمصر، خوفًا من تربص أحد الأمراء الكبار به ، وقد شجعه على ذلك علاقته الوثيقة بأسرة الناصر، لسابق خدمته لها . فطلبت زوجة الناصر منه أن يعفيه من وظيفته ، فأعفاه ، وخرج إلى الشام على وظيفة أخرى[٤٤]. وشفعت طغاى للأمير فضل بن عيسى[٤٥] ، فى سنة ٧٢٢ هـ/ ١٣٢٢م ، وكان قد ألح عليها أن تقوم بهذه الشفاعة ، فعفا عنه السلطان وأعاده إلى إمرة العرب[٤٦].

وأما فى الجانب الاجتماعى ، فكثيراً ما تحمل الشعب غرامات مالية متنوعة ، وكان تخفيفها قربة لهن إلى الله ، وابتغاء حسن الثواب . فقيل إن طغاى كانت وراء إلغاء الناصر المكس الذى كان يؤخذ على القمح فى مكة[٤٧]. ولا شك أن إبطال هذه الغرامة كان من شأنه أن يشجع التجار على توسيع تجارتهم بالبلد الحرام ، وانخفاض أسعار القمح خدمة لسكان البلد وضيوف الرحمن . وفى سنة ٧٣٧ هـ/١٣٣٦م اشتط موظفو الناصر فى طلب الأموال من التجار، وتعرضوا لمظالم ، فتوصل أحدهم إلى طغاى ، وعرفها ما وقع عليه من ظلم ، فعرضت أمره على السلطان ، الذى أمر بتقصى الحقيقة[٤٨] . وعلى الرغم من أن هذه القضية لم تحسم لصالح التجار المتظلمين ، لكنها بينت الدور الذى لعبته نساء الناصر فى الشفاعة لبعض فئات الشعب المتضررين من سياسة الدولة .

وكذلك ساعدتهن ثرواتهن فى الإسهام بأعمال خيرية للفقراء والمتصلين بخدمتهن ، فنجد أن أردكين كان لها أعمال خيرية عظيمة ، فعرفت بالتصدق والإحسان العميم ، وكانت طغاى عارفة بدينها، فأكثرت من أعمال الخير، كتجهيز جواريها اللاتى تزوجن ،

ولما مات ابنها أنوك جعلت على قبره القراء ، وأوقفت عليه الأوقاف ، وجعلت جزءًا من إيراده يفرق على الفقراء[٤٩].

وسلكت زوجات الناصر مسلكًا جميلاً في الجانب الإنساني ، وشاركن في التخلص من وضع اجتماعي سيئ داخل المجتمع المصري . فلكثرن من فك الرقاب أو تحرير العبيد والجواري من العبودية . فأعتقت أردكين ما ينيف على الألف نفس ، ما بين جارية وخادم[٥٠] . وكذلك أعتقت طغاي ألف نسمة من الجواري ، وثمانين طواشيًا[٥١]. وكن بذلك قدوة حسنة لغيرهن من نساء الأمراء اللاتي امتلكن الجواري والعبيد كجزء من تركاتهن ، ثم إن فك الرقاب بهذه الأعداد الكبيرة كان له آثاره على أوضاع المجتمع عمومًا، وكان خطوة على طريق التخلص من هذا الوضع البغيض . كما كان من شأن هؤلاء المحررين أن يصبحوا إضافة فاعلة لمجتمع يعطونه ولاءهم .

وأما في الحياة الاقتصادية ، فقد شاركن فيها بحسب ما سمحت به ظروف العصر. فاستثمرت بعضهن جزءًا من ثرواتهن في العقارات ، فكان لهن وكلاء يتصرفون في أموالهن ، فيشتري الوكيل العقارات المتميزة ، ويقوم بترميمها والاستفادة منها . ففي سنة ٧٢٢ هـ/ ١٣٢٣م اشترى وكيل طغاي جزءًا من إحدى دور القاهرة ، وكان هذا الجزء يخص إحدى وريثات هذه الدار، ثم اشترى ما تبقى للورثة من الدار بستمائة ألف وثلاثين ألف درهمًا[٥٢]. وفي سنة ٧٤٣ هـ/ ١٣٤٢م اضطر أولاد أحد الأمراء إلى بيع ما يخصهم من عقارات موروثة بعد إلزامهم بغرامات مالية ضخمة ، فاشترت منهم طغاي حمامًا وعدة أملاك أخرى[٥٣].

كما ساهمت نساء الناصر في النهضة العمرانية التي شهدها عصره ، فأنشأت طغاي خانقاة عرفت باسمها، وأوقفتها على الشافعية ، وجعلت بها صوفية وقراء للقرآن ، وأوقفت عليها أوقافًا كثيرة للإنفاق عليها، فجاءت من أجل المنشآت الدينية في عصرها. وظلت هذه الخانقاة قائمة حتى دخول الفرنسيين مصر في سنة (١٧٩٨ - ١٨٠١م) فهدموا مئذنتها، ولم يبق منها الآن إلا جانب واحد فقط[٥٤] . وأنشأن الأضرحة الضخمة التي تعلوها القباب ، وأسفلها التربة المخصصة لدفن صاحبتها . فمثلاً

أنشأت أردكين تربتها بالقرافة ، وعرفت فى زمن المقريزى بتربة الست ، وأوقفت عليها عدة أوقاف[٥٥]. وأنشأت طغاى تربتها بالقرب من خانقاتها ، وعرفت بتربة خوند[٥٦].

أوضاع نساء الناصر بعد وفاته:

لما توفي الناصر ترك زوجتين في عصمته هما طغاى وابنة تنكز، فطغاى زوجته الأثيرة ، وابنة تنكز بقيت ما بقي والدها في موقعه ، حتى قتله الناصر ، ثم عاجلته منيته . وترك اثنى عشر ولداً ذكراً ، واحداً من بنت تنكز، والباقين من جواريه ، وترك من البنات ثمانية ، زوجهن لمماليكه ، سوى الصغار[٥٧]. وقد تغيرت الأوضاع السياسية في سلطنة المماليك بعد وفاة الناصر، بما لا يدع مجالا للشك أن أوضاع نساءه تغيرت كذلك . ولكن هناك إشارات تدل على أن زوجتيه احتفظتا بمكانتيهما، أما أمهات أولاده فكانت لهن أوضاع خاصة بهن ،كما سنرى فيما بعد .

أما عن زوجتيه ، فطغاى التى كانت قد خرجت عن دائرة السلطة والنفوذ ، فإنه لم يعد لديها وضعها الذى كان ، وتقدمت غيرها لتحل محلها. وعلى الرغم من ذلك فلا زال كبار الأمراء يلبون رغباتها ، وكذلك أولاد الناصر من جواريه . فعندما أرسلت إلى السلطان الكامل شعبان فى سنة ٧٤٧هـ / ١٣٤٦م تشفع لأحد الطواشية من خواص الناصر، قبل السلطان شفاعتها ، وأمر بإعفائه من مصادرة أمواله ، وأخرجه إلى القدس منفيا[٥٨]. وظلت طغاى حتى وفاتها تحتفظ بمكانة لائقة بها كأرملة والد السلاطين القائمين فى السلطة[٥٩] .

وأما ابنة تنكز، فقد أسعدها القدر، وامتد العمر بابنها الصالح صالح حتى تولى السلطنة (٧٥٢ - ٧٥٥هـ/ ١٣٥١ - ١٣٥٤م) فصارت أم السلطان ، وكلمتها هى الأولى بين نساء القلعة جميعا ، وفى بلاط ابنها. ويبدو إنها لم تكن على قدر من الحكمة ، لأنها لو كانت كذلك لكفت ابنها السلطان عن لهوه ، ونصحته وساعدته على تدبير أحوال السلطنة . ولكنها انساقت وراء زخارف السلطة ، وشاركت ابنها فى انشغاله

بالاحتفالات السلطانية واللهو . ففي رمضان سنة ٧٥٥هـ / ١٣٥٤م جمع السلطان المقربين له من أرباب الصنائع ،وأقام احتفالات سلطانية ضخمة ، شاركت فيها والدته ، وابتذل فيها السلطان غاية الابتذال ، وكان نتيجة ذلك خلعه من السلطنة ، واختفاء ذكر والدته[٦٠].

وأما أمهات أولاد الناصر، فتأثرت أوضاعهن بعاملين رئيسين : الأول اجتماعي ، إذا أقبل بعض كبار أمراء المماليك على الزواج منهن . فتزوج الأمير أرغون الإسماعيلي من نرجس أم المنصور أبي بكر[٦١]. وتزوج الأمير آقسنقر الناصري من أردو أم الأشرف كجك[٦٢]، وتزوج الأمير ملكتمر السرجواني من بياض أم الناصر أحمد[٦٣]، وتزوج الأمير أرغون العلائي بأم الصالح إسماعيل والكامل شعبان ، ولعب دوراً كبيراً في نقل السلطنة بعد وفاة الصالح إسماعيل سنة ٧٤٦هـ / ١٣٤٥م إلى الكامل ابن زوجته[٦٤]. وتزوج الأمير آقسنقر أمير جندار بأم المظفر حاجي[٦٥]. وفي ظل هذا الوضع الجديد لتلك النسوة تغيرت أوضاعهن في حياتهن الخاصة ، وكذا في محيط المجتمع المصري ككل .

وأما العامل الثاني ، فهو التطورات السياسية التي جرت بعد وفاة الناصر. فقد شهدت البلاد فتن وصراعات مريرة ، وذلك لصغر أولاد الناصر عن تدبير أمور السلطنة ، وطمع أمراء المماليك في الاستحواذ على النصيب الأكبر من تركة الناصر، مع المحافظة على السلطة الإسمية لأولاده . فكان اعتلاء هؤلاء الأطفال للسلطنة مرهونًا بالصراعات بين الأمراء ، ولم يكن لهؤلاء الأطفال وأمهاتهم حيلة أمام قوة الأمراء المتصارعين . ومن هنا تأثرت أوضاع نساء الناصر ؛ بما جرى من تغيير في حياتهن الخاصة ، وبتطور الأوضاع السياسية .

وقد تأثرت أوضاعهن بصورة إيجابية ، وأخرى سلبية . فأما الإيجابية ، هي أن أم الولد التي كان القدر يسعدها تولي ابنها السلطنة ، فتعلو مكانتها ، ويتسع نفوذها في البلاد ، ولا يساويها في ذلك امرأة أخرى ، فكونها أم السلطان هو سندها فيما حازته من سلطة ونفوذ، وتلقب بلقب خوندة[٦٦]. وكانت تحصل على دعم بعض الأمراء ،

الذين يكونون حزبًا منهم يرعى مـصـالح الجـميـع . من ذلك أن الحزب المؤيد لنرجس فشلوا فى حماية ابنها السلطان المنصور أبى بكر، وقتله الحزب المعارض فى جمادى الأول سنة ٧٤٢هـ / ١٣٤١م ، وظلت تطالب بالقـصـاص لابنهـا ، حـتى تخلى الحزب المعارض عن مساندة قاتله ، فألقى القبض عليه ، وقتل " إرضاء لأم المنصور " ونزلت من القلعة ومعها الخدام والجوارى ، فنهبوا بيت قاتل ابنها ، وشتتوا شمل أهله ، وألقوا ما فيه للعامة[٦٧].

وكـانت منزلة زوج أم السلطان ترتفع ، بمجـرد تولى ابنهـا السلطنة ، فـيـتـولى كبريات الوظائف ، وتصير كلمته مسموعة فى البلاد . من ذلك أن أرغون العلائى زوج أم الصالح إسماعيل جمع فى يده فى المحرم سنة ٧٤٣هـ/ ١٣٤٢م وظائف رأس نوبة ورأس المشورة ومدبر الدولة وكافل السلطان ، وسيطر على أمور السلطنة ، ورأينا أنه بعد وفاة الصالح نقل السلطنة إلى الكامل شعبان وهو ابن زوجته أيضاً[٦٨].

وحظى أيضًا بهذه المكانة من كان متصلاً بأم السلطان ، سواء من كانت له صلة قرابة بهـا ، أو من ينتسب إلى نفس جنسهـا ، أو من الموظفين العسكريين والكتاب . وأصـبح لهم نفـوذ فى طول البـلاد وعـرضـهـا ، فـيـقـصـدهم ذوو الحـاجـات لقـضـاء مصالحهم[٦٩].

وأمـا الأوضـاع السلبية التى تعرضت لها أمهات أولاد الناصر، فإن أم السلطان كانت تفقد مكانتها ، ويسلب نفوذها ، بمجرد خلع ابنها من السلطنة ، أو وفاته ، أو قتله ، فتحل أم السلطان الجديد محلها فيما كان للسابقة من مكانة . وكانت أمهات السلاطين السابقين يتعرضن للإهانات ، فيطردن من القلعة ، وتصادر أموالهن ، بل إن بعضـهن وحواشيها تعرضن للضرب . فبعد خلع الأشرف كجك من السلطنة فى سنة ٧٤٢هـ / ١٣٤٢م عاش هو ووالدته وحواشيهما فى ذل وهوان ، ولكن لم يجرؤ أحد على طردهم من القلعة ، طالما كان الأشرف على قيد الحياة . وكثيراً ما كانت أم الصالح إسماعيل تقصدهم بالإهانة ، وتتهم أم الأشرف بأنها السبب فيما كان يصيب الصالح من مرض مستمر، لأنها تتعمد له السحر. وفى ربيع الآخر سنة ٧٤٣هـ / ١٣٤٢م

توعك الصالح ، فقامت أمه بالقبض على أم الأشرف ، وضربت عدداً من جواريها وحواشيها ، ليعترفن على أم الأشرف بأنها سحرت للصالح ، ثم أمرت بمصادرة أموالها ، ولم يهدأ لها بال إلا بعد قتل الأشراف فى سنة ٧٤٦هـ / ١٣٤٥م ، وطردت أمه من القلعة[٧٠].

وجرى الأمر نفسه بعد مقتل الكامل شعبان فى سنة ٧٤٧هـ / ١٣٤٦م حيث تعرضت أمه وجواريه لإهانة بالغة ، فُطردن من القلعة ، وأجبرت أمه على الإقامة فى القاهرة ، وفرقت جواريه على الأمراء[٧١].

وكان وجود أبناء الناصر على قيد الحياة مصدر قوة لأمهاتهم ،حتى لو لم يكونوا سلاطين ، وفى نفس الوقت فإنهم كانوا مصدر قلق لأخيهم السلطان ، لأن الأمراء الطامعين فى السلطة كانوا يستغلون وجودهم للضغط على السلطان ، والتهديد بالتخلص منه ، وتولية أحد إخوته بدلا منه . ولما كان هذا الأمر قد حدث بالفعل ، فإن الكامل شعبان كان يخشى من وجود أخويه حاجي وحسين على قيد الحياة ، وعزم على التخلص منهما . وكانت والدتاهما تعيان هذا الأمر، فاحترزتا على ولديهما ، ولجأتا إلى حزب الأمراء المعارض للسلطان ، فأسرع هؤلاء الأمراء بالتخلص من السلطان ، وولوا أخاه حاجى سلطاناً بدلاً منه[٧٢].

وأما المتصلون بأم السلطان المخلوع ، فكانوا يتعرضون بالتبعية للإهانة . إذ عندما كان يختفى السلطان ، وتطرد والدته من القلعة ، يختفى المتصلون بها ، ويفقدون وظائفهم ومكانتهم ، ويدرجون فى قوائم المطلوبين عند السلطان الجديد وأمه ، وإذا قبض عليهم تصادر أموالهم وأملاكهم ، وربما خسروا حياتهم تحت وطأة التعذيب[٧٣].

وبعد ، فقد خلصت هذه الدراسة إلى عدة نتائج ؛ أولها ، أن شخصية الناصر محمد بن قلاوون تأثرت بفترة نشأته وصباه وشبابه ، إذا عاش فى كنف أمه وجواريها ، حيث ماجت هذه الفترة بالفتن والاغتيالات السياسية . فكان عطوفًا على النساء ، وشغوفًا بهن ، فى الوقت الذى كان عنيفًا فيه مع الأمراء المشكوك فى إخلاصهم .

ثانيا ، لم يتزوج الناصر بأربع زوجات فى وقت واحد كما كان معروفًا من قبل ، بل ثبت أنه لم يجمع أكثر من زوجتين اثنتين . فكانت طغاى زوجته التى أحبها وظلت معه حتى وفاته ، أما ما دونها من زوجات فقد ارتبط بهن لأغراض سياسية .

ثالثا ، أعطى الناصر نساءه مكانة سامية ، على مستوى الخاصة والعامة ، ومرجع ذلك أن مكانتهن من مكانته شخصيًا . فعشن حياة مترفة ، من مسكن وملبس واحتفالات وثروات .

رابعا ، لعبت نساء الناصر دوراً بارزًا فى الحياة العامة المصرية آنذاك ، فى الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعمرانية ، ونتيجة لذلك أصبحت بعضهن من الشخصيات البارزة ، ودرجت أسماؤهن فى كتب تراجم الأعيان .

خامسا ، ظلت مكانة الناصر محفوظة بعد وفاته فى نفس زوجتيه ، طغاى وبنت تنكز، فلم يتزوجا . وأما أمهات أولاده فتزوجن بعده ، ودخلن المعترك السياسى ، لأن بعض أولادهن تولوا السلطنة ، والبعض الآخر كان ينتظر دوره فى توليها . فكانت تعلو مكانة أم الولد الذى يتولى ابنها السلطنة ، وكذا زوجها والمتصلين بهم ، ويحدث العكس لهذا الحزب إذا فقد السلطان عرشه ، وتولاه أحد إخوته ، فيحل محلهم أم السلطان الجديد وحزبها .

والواقع إن المصادر لم تغط بعض النقاط الضرورية ، فهناك ندرة فى المعلومات بحيث لا نستطيع معالجة جوانب مثل ، مساعدة نساء الناصر الفقراء من أبناء الشعب ، ومدى احتكاكهن بتلك الفئات . وكذا فهناك ندرة فى المعلومات عن حياتهن الخاصة ، ومدى اتصالهن بالأسر المماليكية الأخرى ، وأثر ذلك على أمور الحكم والسياسة .

ودراسة أوضاع طبقة المماليك داخل المجتمع المصرى فى حاجة إلى المزيد من البحث ، وخاصة أوضاعهم الاجتماعية ؛ كطرق وصولهم إلى مصر، ومناطق إقامتهم فيها، ومدى امتزاجهم بالمصريين ، وكيفية هذا الامتزاج ، فضلاً عن حياتهم الخاصة ، ودراسة أحوال أبناء المماليك فى مصر ، وهم المعروفون بأولاد الناس ، وغيرها من النقاط التى تغطى هذا الجانب.

الهوامـــــش:

(١) سعيد عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، القاهرة ، ١٩٨٧ص١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، نساء القاهرة في عصر المماليك ، بحث مقدم للندوة الدولية لتاريخ القاهرة ، مارس - أبريل ١٩٦٩ ، دار الكتب المصرية ١٩٧١ج١، ص٥٦٥ ، ٥٦٦ ؛ أحمد عبد الرازق : المرأة في مصر المملوكية ، القاهرة ١٩٩٩ ص١٦ .

(٢) بيبرس المنصوري: زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة ،ج٩ ، تحقيق زبيدة عطا ، بدون تاريخ ، ص ٢٢٥ ؛ النويري : نهاية الأرب في فنون الأدب ، ج ٣١ ، تحقيق السيد الباز العريني ، مراجعة عبد العزيز الأهواني، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٧٣، ٢٥٩، ٢٨٢، ٣١٣ .

(٣) النويري : المصدر السابق ، ج٣١ ، ص ٢٧٠ ، ج٣٢، تحقيق فهيم محمد شلتوت ، مراجعة عبد العزيز الأهواني وسعيد عاشور، ط٢ ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ص ١٤٠، ١٥٠ ، ١٥٨، ١٦٠ ؛ أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر، ت محمد زينهم محمد عزب، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٩ ، ج٤ ، ص ٢٠ .

(٤) سعيد عاشور : العصر المماليكي في مصر والشام، ط ٣، القاهرة ، ١٩٩٤ ص ١٢٥ .

(٥) مجهول : تاريخ سلاطين المماليك، تحقيق ونشر زيترشتين، ليدن ، ١٩١٩، ص ٣٠ .

(٦) خليل بن قلاوون ، تولى السلطنة بعد وفاة أبيه في ذو القعدة سنة ٦٨٩ هـ/ ١٢٩٠م ، وكان له شرف فتح عكا سنة ٦٩٠ / ١٢٩١م ، ثم قتل غدراً من بعض أمراء المماليك بزعامة بيدرا في سنة ٦٩٢م /١٢٩٣م . الصفدي : الوافي بالوفيات ، ج١٣ تحقيق محمد الحجيري، فيسبادن ١٩٨٤ ، ص ٣٩٩ ؛ ابن تغرى بردى: المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ج ٥، تحقيق نبيل عبد العزيز، القاهرة ١٩٨٨، ص ٢٧٠ .

(٧) سلار بن عبد الله، كان أحد أعيان مماليك قلاوون ثم ابنه الناصر ، وتولى نيابة السلطنة ، وتولى في سلطنته الثانية وظيفة النائب، فحجر على الناصر، حتى جعله يلجأ إلى الكرك ، ولما عاد الناصر انتقم منه وقتله جوعًا في سنة ٧١٠ هـ / ١٣١٠م . ابن تغرى بردى: المنهل ، ج٦ ، تحقيق محمد أمين ، القاهرة ١٩٩٠ ، ص٥ . وبيبرس الجاشنكير، أصله من مماليك قلاوون، وترقى حتى تولى الإستادرية الناصر في سلطنته الثانية، وشارك سلار في الحجر على الناصر، وتولى السلطنة عندما اعتزل الناصر بالكرك في سنة ٧٠٨هـ / ١٣٠٨ م ، ولما عاد الناصر إلى القلعة فر بيبرس هاربًا ، ثم قبض عليه وقتل في سنة ٧٠٩ هـ / ١٣٠٩م .ابن تغرى بردى : المنهل ، ج ٣ ، تحقيق نبيل عبد العزيز ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص٤٦٧ .

(٨) المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج١ ، ٢، تحقيق محمد مصطفى زيادة ، القاهرة، ١٩٢٤ – ١٩٥٨ ، ج١ ، ص٩١٧ ، ج٢ ، ص٩١ .

(٩) النويري: المصدر السابق ، ج٣٢ ، تحقيق مصطفى حجازي، ط٢، القاهرة ٢٠٠٢ ، ص ٦٨، ٦٩ ؛ مجهول:المصدر السابق ، ص ١٧٤ ؛ المقريزي:المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار ، المعروف بالخطط المقريزية ، طبعة أيمن فؤاد سيد، ٥ مجلدات ، مؤسسة الفرقان بلندن ، ٢٠٠٢ ، مج٢ ، ص٢٠٥ ، ٢٠٦ ، السلوك ، ج٢ ، ص١٧٧ ، ١٩٥ .

(١٠) الصفدي : أعيان العصر وأعوان النصر ، تحقيق علي أبو زيد و نبيل أبو عمشة ومحمد موعد ومحمود سالم محمد ، قدم له مازن عبد القادر المبارك ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ج٢ ، ص٥٩٩ –٦٠١ . وخوند أو خوندة أصلها خدواند ، وهي لفظة فارسية تعني السيد أوالسيدة ، وتفيد الاحترام والتبجيل ، وتطلق على الملكات والأميرات . السيد أدى شير، الألفاظ الفارسية المعربة ، ط٢ ، القاهرة، ١٩٨٨ ، ص ٥٨ ؛ سعيد عاشور : العصر المماليكي ، ص٤٢١ .

Dozy ,Supplement aux Dictionnaires Arabes ,Leyde ,1881 ,I ,p. 414 .

(١١) ابن أيبك : كنز الدرر وجامع الغرر ، ج٩ ، تحقيق هانس روبرت رويمر ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص٢٠٩ . والآدر الشريفة ، ومفردها الدار ، يقصد بها الحريم السلطاني ، وأيضاً من ألقاب التشريف التي تستعمل للإشارة إلى الخوندات أو صاحبات العصمة من علية النساء دون ذكر أسمائهن . انظر القلقشندي : صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية ، ج٥ ، ص ٥٠١ ؛ سعيد عاشور : العصر المماليكي ، ص٢٩٥ ، ٢٩٦.

(١٢) الصفدي : أعيان العصر ، ج٢ ، ص ٥٩٩ –٦٠١ ، الوافي ، ج ١٦ ، تحقيق وداد القاضي، فيسبادن ، ١٩٨٢ ، ص ٤٤٧ – ٤٤٨؛ المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص ٢٢١ ، ابن حجر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة ، ٤ أجزاء ، حيدر أباد ، ١٣٤٨ هـ ، ج ٢ص ٢٢٦ .

(١٣) النويري: المصدر السابق ، ج٣٢ ، ص٣١، ٣٨ ؛ ابن أيبك: المصدر السابق ، ج ٩ ، ص ٣٠٥ –٣٠٦ ؛ أبو الفدا: المصدر السابق ، ج٤ ، ص ١٠٦ ؛ مجهول : المصدر السابق ، ص١٧١ ؛ ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة، ١٩٥١،ج٢ ، ص ١٠، ١١ ؛ المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٥ . وانظر مقالة Doris Behrens-Abouseif ,the Mah-mal Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk court, In Mamluk Studies Review , I , Chicago , 1997 , pp.92 , 93 .

(١٤) أمير مائة مقدم ألف، هي أعلى مراتب أرباب السيوف، وتكون عدته مائة فارس، وربما زاد العشرة والعشرين، وفي الحروب يكون مقدماً على ألف فارس، القلقشندي : صبح ،ج٤ ، ص١٤ .

(١٥) رنك، وجمعه رنوك، وهو الشعار الذي يتخذه الأمير لنفسه عند تأمير السلطان له. ويجعل هذا الرنك على أبواب بيته والأماكن المنسوبة إليه.القلقشندي : صبح ، ج٤ ، ص٦١–٦٢ ؛ عاشور: العصر المماليكي ، ص ٤٢٦ – ٤٢٧ . Dozy , Supp. Dict. Ar. , II ,p. 561

(١٦) الصفدي: أعيان العصر ، ج١ ، ص٦٢٠-٦٣٤ ؛ المقريزي: المقفى الكبير، تحقيق محمد اليعلاوي ، بيروت ، ١٩٩١ ، ج٢ ، ص ٣١٠-٣١٢ ؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب ، ج٩ ، ص١٦٠ .

(١٧) الشجاعي: تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الصالحي وأولاده، تحقيق بربارة شيفر ، فيسبادن ، ١٩٧٨ ، ص٥٠، ٥٣، ٥٨ .

(١٨) الشجاعي: المصدر السابق ، ص ١١١ ؛ الصفدي: الوافي ، ج١٦ ، ص ٤٤٧-٤٤٨ ، أعيان العصر ، ج٢ ، ص٥٩٩-٦٠١ ؛ المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص ٧٩٤ ؛ ابن حجر: الدرر ، ج٢ ، ص٢٢١ .

(١٩) أزبك هو زعيم دولة مغول القفجاق، أو القبيلة الذهبية، وحكم من سنة ٧١٢هـ/ ١٣١٢م إلى سنة ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م .عاشور: العصر المماليكي ، ص ٢٣٩ .

(٢٠) النويري: المصدر السابق ، ج٣٢ ، ص٢٥٦، ٢٥٧ .

(٢١) النويري: المصدر السابق ، ج٣٢ ، ص ٣٢٥، ٣٢٨ ؛ ابن أيبك: المصدر السابق ، ج٩ ، ص ٣٠٢، ٣٠٣ ؛ أبو الفدا: المختصر ، ج٤ ، ص ١٠٤ ؛ المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص ٢٠٤، ٢٠٥ ، الخطط ، مج٣ ، ص٢١٤-٢١٦ . وقد أورد كل من النويري وابن أيبك والمقريزي تفصيلات كثيرة عن الموضوع ، فتحدثوا عن الاستعدادات للموكب في بلاد أزبك، والاستقبال في الإسكندرية، والرحلة في النيل حتى القاهرة، والاحتفالات في القلعة، وعقد القران، وعودة رسل أزبك . واتفقت هذه المصادر على أن العروس بنت أخي أزبك ، على اختلاف في رسم اسمها بين دلنبية، أو طولونية، أو طلباي . ويذكر الشجاعي ، المصدر السابق ، ص ١٢٠، ١٥٩ أنها بنت أزبك . وأما الصفدي في أعيان العصر، ج١ ، ص ٤٨٢، فاكتفى بنقل الروايتين .

(٢٢) ابن أيبك: كنز الدرر ، ج٩ ، ص ٣٠٢، ٣٢٠ ؛ المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص ٢٩٨ .

(٢٣) النويري : نهاية الأرب ، ج٣٣ ، ص٣٦٤ ؛ اليوسفي: نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر، تحقيق أحمد حطيط ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٢١٢، ٢٢٥، ٢٣٦ ؛ المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص ٢٩٨ ، ج٢ ، ص ٢٢٨، ٢٧٨ .

(٢٤) مجهول : المصدر السابق ، ص ٢١٦ ؛ الشجاعي: المصدر السابق ، ص١٢٠ .

(٢٥) تنكز بن عبد الله الحسامي الناصري، كان مملوكًا للسلطان لاجين، ثم صار أحد مماليك الناصر، فولاه نيابة الشام، وظل نائبًا بدمشق ثمانية وعشرين سنة ، فعظمت ثروته ومكانته ، وكان الناصر لا يرد له قولاً ، ثم نكبه في سنة ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م.ابن تغري بردي : المنهل الصافي ، ج٤، تحقيق محمد أمين ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ١٥٦ - ١٦٧ .

(٢٦) النويري: المصدر السابق ، ج٣٢ ، ص٢١ .

(٢٧) ابن أيبك: كنز الدرر ، ج٩ ، ص ٣٨٠ ؛ ابن تغري بردي: النجوم ، ج ١٠ ، ص١٩٩ .

(٢٨) الشجاعي: المصدر السابق ، ص ٤٢-٤٥ .

(٢٩) الشجاعي : المصدر السابق ، ص ١٨؛ الصفدي: أعيان ، ج٢ ، ص ٤٠٣ ؛ المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص ٨٤٣ ؛ ابن تغري بردي: النجوم ، ج١٠ ، ص ١٩٩ .

(٣٠) المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص ٢٤٠ ؛ ابن تغري بردي: النجوم ، ج٩ ، ص ٧٤، ٧٥ .

(٣١) المقريزي :السلوك ، ج٢ ، ص ٢٠٤ .

(٣٢) سعيد عاشور: العصر المماليكي ، ص ٢٤١ ، Mamluk Legitimacy , Anne F. Boadbridge , and the Mangols: the Reigns of Baybars and Qalawun ,. M.S.R. , V , Chicago 2000 ,pp. 91-118 .

(٣٣) الشجاعي: المصدر السابق ، ص ٧٨، ١١٩ ؛ ابن تغري بردي: المنهل ، ج٤ ، ص ١٥٦– ١٦٧ .

(٣٤) العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق أيمن فؤاد سيد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار بالقاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٨٢ ؛ خليل بن شاهين: زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، بولس راويس، ط ٢، القاهرة ، ١٩٨٨، ص ٢٦، ٢٧، ١٢١ .

(٣٥) ابن أيبك: كنز الدرر ، ج٩ ، ص ٢٢٠، ٣٦٦ ؛ ابن شاكر الكتبي، المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٠ .

(٣٦) وديوان الإنشاء خاص بالمكاتبات الواردة عن السلطان والقادمة إليه ، وللمزيد عنه انظر القلقشندي : صبح الأعشى،ج١ ، ص١٠١- ١٣٠ .

(٣٧) ابن ناظر الجيش: تثقيف التعريف بالمصطلح الشريف ، تحقيق رودلف فسلي، المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ١٣٦؛ القلقشندي: صبح ، ج٧ ، ص ١٦٦،ج٦ ، ص١٧٩ .

(٣٨) القلقشندي :صبح ، ج٥ ، ص ٥٠١ .

(٣٩) النويري: المصدر السابق ، ج٣٢ ، ص٦٨-٦٩ ؛ المقريزي: الخطط، مج٢ ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ، السلوك ، ج٢ ، ص ٥٧١ ؛ ابن حجر : الدرر ، ج١ ، ص٣٤٨ ؛ ابن تغري بردي: النجوم ، ج٩ ، ص ١١٩ ؛ ج١٠، ص ٦٧؛ خليل بن شاهين: المصدر السابق ، ص ١٢١ .

(٤٠) أم الولد هي الجارية أو الأمة التي تلد من سيدها ، فتسمى أم ولد ، وترتفع مكانتها عن الجارية التي لم تلد منه ، ولا يجوز للرجل أن يبيع أم ولده ، وإذا مات صارت حرة ، وأما الأولاد الذين جاءوا منها فأحرار. عطية القوصي : الحضارة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص٩٣ .

(٤١) الشجاعي: المصدر السابق ، ص ١١٠، ١١١، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١ ؛ المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص ٢٤٠، ٢٤١ ، ج٢ ، ص ٥٧١، ٥٩٣، ٦٨٠، ٧٤٥ ؛ ابن حجر: الدرر ، ج١ ، ص ٣٤٨ ؛ ابن تغري بردي: النجوم ، ج١٠ ، ص ٦٧، ١٤٨ .

(٤٢) نظر الخاص، وظيفة أحداثها الناصر عندما ألغى الوزارة، وجعل صاحبها يتحدث فيما هو خاص بمال السلطان، ولذلك كان قريباً هو وكتاب ديوانه من السلطان وخواصه ، القلقشندي: صبح ، ج٤ ، ص ٣٠ .

(٤٣) ابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ،ج٢ ، ص ١٠، ١١؛ الصفدي: أعيان العصر ، ج٢ ، ص ١٤٥–١٤٦ .

(٤٤) ابن أيبك: كنز الدرر ، ج٩ ، ص ٢٠٩ .

(٤٥) فضل بن عيسى، تولى إمرة آل فضل في سنة ٧١٦هـ / ١٣١٦م ، ثم عزله الناصر عنها، ثم أعيد إليها بشفاعة ملغاي . الصفدي : أعيان العصر ، ج٤ ، ص٢١٢ ؛ ابن حجر: الدرر الكامنة،ج٣، ص٨٧ .

(٤٦) أبو الفدا: المصدر السابق ، ج٤ ، ص ١٠٧ .

(٤٧) ابن حجر: الدرر ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ .

(٤٨) اليوسفي: المصدر السابق ، ص٢٥١، ٢٥٢ ؛ المقريزي: السلوك ، ج ٢ ، ص ٤١٢، ٤١٣ ؛ ابن تغرى بردى: النجوم ، ج ٩ ، ص ١١٦ .

(٤٩) المقريزي: الخطط ، مج ٣ ، ص ٢٠٥، ٢٠٦ ، المقفى الكبير، ج ٢ ، ص ٣١٠ـ ٣١٢ .

(٥٠) المقريزي: الخطط ، مج٣، ٢٠٥، ٢٠٦ .

(٥١) المقريزي: السلوك ، ج ٢ ، ص ٧٠٦ ؛ ابن حجر: الدرر ، ج ٢ ، ص، ٢٢١ الطواشي، وجمعه طواشية، وهم الخصيان الذين استخدموا في الطباق المماليكية، وفي الحريم السلطاني .عاشور: العصر المماليكي ، ص ٤٤٠ .

(٥٢) النويري: المصدر السابق ، ج٣٢ ، ص ٦٦ .

(٥٣) المقريزي: السلوك ، ج ٢ ، ص ٦٣٤ .

(٥٤) المقريزي: الخطط ، مج٤ ، ص ٦٧٠، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦ ؛ محمد رمزي في تعليقاته على كتاب النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ، ج ٩ ، ص ١٨٧ ، حاشية ٣ ؛ سعاد ماهر، مساجد مصر وأولياؤها الصالحون ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، بدون تاريخ ، ج ٣ ، ص ٢٤٤ـ ٢٤٦ .

(٥٥) المقريزي: خطط ، مج٣ ، ص ٢٠٥-٢٠٦ .

(٥٦) المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص٧٩٤ ؛ ابن تغرى بردى: النجوم ، ج٩ ، ص ١٨٧ ، تعليقات رمزي ، حاشية ٣ . Howayda Al-Harithy , Female Patronage of Mamluk Architecture in Cairo , Harvard Middle Eastern and Islamic Review 1, No. 2 , 1994 , pp. 152-74 ; see, also : the Patronage of Al-Nasir Muhammad ibnQalawun 1310-1341 , in M.S.R. IV , Chicago , 2000 , pp. 219-231 .

(٥٧) الشجاعي: المصدر السابق ، ص ١١٠، ١١١ .

(٥٨) المقريزي: السلوك ، ج٢ ، ص ٧٠٦ ؛ ابن تغرى بردى : النجوم ، ج١٠ ، ص ١٠٦ .

(٥٩) الصفدي: الوافي ، ج ١٦ ، ص ٤٤٨ ؛ المقريزي: السلوك ، ج ٢ ، ص ٧٩٤ .

(٦٠) المقريزي: السلوك ، ج ٢ ، ص ٩٢٩، ٩٣٠ .

(٦١) الشجاعي: المصدر السابق ، ص ١٣٩ .

(٦٢) المقريزي: السلوك ، ج ٢ ، ص٦٣٥، وذكرها المقريزي في السلوك ، ج ٢ ، ص ٤٧٣ محرفة باسم زادو . أما أقسنقر الناصري فهو أحد مماليك الناصر ، تولى عدة وظائف في حياة أستاذه وبعد مماته ،

وكان مدبر الدولة في سلطنة المظفر حاجي (٧٤٧-٧٤٨هـ/١٣٤٦ -١٣٤٧م) ثم انقلب عليه السلطان وقتله في ربيع الآخر سنة ٧٤٨هـ/١٣٤٧م . ابن تغري بردي : المنهل ، ج٢ ، تحقيق محمد أمين ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص٤٩٦ .

(٦٣) المقريزي : السلوك ، ج ٢ ، ص ٥٩٤ . ملكتمر السرجواني، أحد مماليك الناصر، ولاه نيابة الكرك ثم زوجه بياض أم ولده أحمد، وتوفي ملكتمر في القاهرة أول المحرم سنة ٧٤٧هـ / ١٣٤٦. المقريزي : السلوك ، ج٢ ، ص٣٢٢ ، ٦٦٠ ، ٦٨٨ ، ٦٩٥ ، ٦٩٩ .

(٦٤) المقريزي : السلوك ، ج ٢ ، ص ٦٢٠، ٦٨٠، ٧١٠ ؛ ابن تغري بردي: النجوم ، ج ١٠ ، ص ١١٠ . وأرغون العلائي هو أحد مماليك الناصر ، نال حظوة ووظائف كبرى في حياة أستاذه وفي عهد أبنائه ، وقتل في سنة ٧٤٨هـ/١٣٤٧ . الصفدي: الوافي ، ج٨ ، تحقيق محمد يوسف نجم ، فيسبادن ، ١٩٧١ ، ص٣٥٥ ؛ ابن حجر: الدرر: ج ١ ، ص ٣٥٣ .

(٦٥) المقريزي : السلوك ، ج ٢ ، ص ٧٤٦ .

(٦٦) الصفدي : أعيان العصر ، ج٢ ، ص ٥٩١ ؛ المقريزي : السلوك ، ج ٢ ، ص ٦٣٥، ٧٤٥ ؛ ابن تغري بردي : النجوم ، ج ١٠ ، ص ٦٧، ١٤٨ . ويذكر خليل بن شاهين، زبدة كشف الممالك ، ص ١٢١ قائلاً " إن الخوندات تكون أربع ، لا يطلق في حق أحد من النسوة لفظ خوند إلا إذا كانت زوجة السلطان " . ولم يذكر أن أم الولد من الجواري كانت تحصل على هذا اللقب ، ولكن جرى استخدمه لهن في المصادر السابق ذكرها .

(٦٧) المقريزي :السلوك ، ج ٢ ، ص ٥٨٠، ٥٩٤، ٥٩٨ .

(٦٨) المقريزي : السلوك ، ج ٢ ، ص ٦٢٠، ٦٣٥، ٦٨٠ . ووظيفة رأس نوبة يقوم صاحبها بالحكم على المماليك السلطانية، والأخذ على أيديهم . القلقشندي : صبح الأعشى ، ج٤ ، ص ١٨ . أما وظيفتي رأس المشورة ومدبر الدولة فقد رأى د. محمد مصطفى زيادة احتمال أن تكونا مترادفتان، وأن مدبر الدولة يكون على رأس مجلس المشورة المكون من تسعة من كبار الأمراء ، وربما زاد عددهم في بعض الأحيان ، وهو مجلس استشاري وتنفيذي معاً. السلوك ، ج٢ ، ص ٤٩٨ ، حاشية١ ، ص ٥٥١ ، حاشية ٢. وقياساً على ذلك فإن وظيفة كافل السلطان ، من المتوقع أن صاحبها يكفل السلطان ويتولى رعايته ، ومساعدته في شئون الحكم .

(٦٩) الصفدي : أعيان العصر ، ج٣ ، ص ٢٣٥ .

(٧٠) المقريزي : السلوك ، ج٢ ، ص ٦٢٥ ؛ ابن حجر. الدرر ، ج١ ، ص ٣٤٨ ؛ ابن تغري بردي : النجوم ، ج ١٠ ، ص ٤٠، ٦٧ .

(٧١) المقريزي : السلوك ، ج٢ ، ص ٧١٥ .

(٧٢) المقريزي : السلوك ، ج٢ ، ص ٧١٠ ؛ ابن تغري بردي : النجوم ، ج١٠ ص ١١٠ .

(٧٣) المقريزي : السلوك ، ج ٢ ص ٦٨٨ .

الرعاية الاجتماعية للجواري والعبيد السود

في العصر المملوكي

علي السيد علي محمود(*)

مقدمة:

من المعروف أن المجتمعات التي عاشت في ظل حكم سلاطين المماليك (٦٤٨-٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م) في كل من مصر وسورية ولبنان والأردن وفلسطين والحجاز قد شهدت تدفق أعداد ضخمة من الرقيق بوجه عام، والجواري والعبيد السود بوجه خاص، نتيجة عاملين هامين، وهما تغلغل طبقة المماليك الذين حكموا تلك المجتمعات قرابة ثلاثة قرون، والحروب الصليبية (٤٩٠-٦٩٠هـ/ ١٠٩٧-١٢٩١م) وما لها من نتائج في ازدهار العلاقات التجارية بين الشرق والغرب، وما تحقق فيها من ثروات طائلة للشرق والغرب على السواء. هذان العاملان أسهما بشكل مباشر في أن تشكل طبقة الجواري والعبيد السود كثرة عددية في المجتمعات سالفة الذكر، بحيث لا نغالي إذا قلنا أنه قل أن تجد داراً إلا وبها عدد من الجواري والعبيد السود. وبدليل ما قامت به السلطات المملوكية من تعيين "ضامن" عليه مال مقرر يأخذه من كل من يردُّ عليه عبده أو جاريته إذا هربوا تمرداً وعناداً، والذي كان يقيم من تحت يده مساعدين من الرجال على الطرق لرد الهاربين، ويدفع للدولة في مقابل ذلك مبلغاً من المال[1].

كذلك لم نسمع عن أحد من كبار رجال الدولة سواء من السلاطين، أم أمراء المماليك، أم من الفقهاء والتجار، بل والكثير من عامة الناس إلا وكان لديه عدد من

(*) أستاذ تاريخ العصور الوسطى غير المتفرغ - كلية الآداب التربية - جامعة الفيوم

الجوارى والعبيد السود يتناسب مع مكانته الاجتماعية ومركزه وثروته[٢]. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى مثال واحد عن شغف السلاطين باقتناء الجوارى والعبيد السود من أن السلطان الناصر محمد بن قلاوون "ت٧٤١/ ١٣٤٢م" قد اشترى في مدة خمس سنوات من حكمه من سنة ٧٣٢-٧٣٧هـ/ ١٣٣٢-١٣٢٨م من هؤلاء الرقيق "ما جملته أربعمائة ألف وسبعين ألف دينار مصرية". وأنه شغف بحب الجوارى بحيث وصل عددهن عنده إلى ألف ومائتي جارية[٣]. وفي أواخر عهد هذا السلطان يذكر مصدر معاصر في حديثه عن سنة ٧٣٨هـ/ ١٣٣٩م أن التجار قد جاءوا بعدد كبير من الرقيق "وقومت مماليك وجوارى قدم بها التجار بستمائة ألف درهم[٤]". بينما يصف ابن تغرى بردى -وهو معاصر- السلطان نفسه بقوله: "وكان متجملاً يقتنى من كل شيء أحسنه. أكثر في سلطنته من شراء المماليك والجوارى، وطلب التجار وبذل لهم الأموال، ووصف لهم حُلى المماليك والجوارى[٥]". وحاكى الأمراء وعامة الأهالى سلاطين المماليك فى الإكثار من شراء الجوارى والعبيد كل حسب سعته، ذلك أن الناس على دين ملوكهم.

أوجه الرعاية الاجتماعية :

من المعروف أن الرق لم يأت به الإسلام، وإنما كان موجوداً قبل الإسلام، وكان دعامة ترتكز عليها الحياة الاقتصادية، وتعتمد عليها جميع فروع الإنتاج فى معظم أمم العالم، وتحت تأثير هذه الظروف الاقتصادية، أقر الإسلام الرق ولكن فى صورة تؤدى هى نفسها إلى القضاء عليه بالتدريج. ودون أن يحدث ذلك أى أثر سيئ فى نظام المجتمع الإنساني، بل ودون أن يشعر أحد بتغير في مجرى الحياة. ولقد سلك الإسلام في سبيل تحقيق هذه الغاية مسلكين، أحدهما تضييق الروافد التى كانت تمد الرق وتغذيه وتكفل بقاءه، وقصره على رق الوراثة "باستثناء أولاد الجارية من مولاها"، ورق الحرب، وهو الذى يفرض على الأسرى من غير المسلمين. بل وقيد الإسلام هذين الرافدين بقيود تكفل نضوبهما بعد أمد غير طويل[٦].

ومما لا شك فيه أن الإسلام قد ارتقى بالمرأة بوجه عام ارتقاءً بينًا عندما حفظ لها حريتها بتحريمه اختطافها، في حين أن الشرع اليهودي يجيز لليهودي أن يستعبد يهودياً آخر لمدة معينة لا تزيد على ست سنوات، إلا إذا ألح واحد من الرقيق على البقاء في كنف مولاه، فله أن يحتفظ به. وقد جاء في سفر الخروج ما نصه : "إذا ابتعت عبداً عبرانيًا، فليخدمك ست سنين، وفي السابعة يخرج وحده، وإن كان ذا زوج فليخرج زوجه معه، وإن زوجه مولاه بامرأة فولدت له بنين وبنات، فالمرأة وأولادها يكونون لمولاه وهو يخرج وحده"[٧] كما أن الديانة المسيحية كانت تعتبر اقتراب الرجل من جاريته زنى صريحـاً، وإذا أنجبت الأمة ولداً نشأ رقيقـاً يحمل عار والده الزاني، وللزوجة الشرعية أن تبيع الأمة أو تقصيها عن منزلها[٨].

أما الدين الإسلامي فقد حث على عتق هؤلاء الرقيق، وقد جعل العتق كفارة عن القتل الخطأ، وكفارة عن الحنث في اليمين، وكفارة عن الإفطار عمداً في شهر رمضان، وهذه الأخطاء جميعاً كثيراً ما يتورط فيها الإنسان؛ وجعلُ عتق الأرقاء كفارة لها من شأنه أن يزيد من الأحرار ويقلل من الرقيق، ويرد للإنسان كرامته كإنسان[٩]. كما أن الإسلام ارتقى بالجواري وضمن لهن عفتهن وسلامة شرفهن حينما نص في القرآن الكريم: "ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا، لتبتغوا عرض الحياة الدنيا، ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم"[١٠].

ولم يترك الإسلام فرصة من فرص العتق والتحرير إلا انتهزها، فسن طريقة "التدبير"، وهي أن يوصي السيد بأن يكون عبده حراً أو جاريته بعد موته، واتفق الأئمة أنه لو كان في يد إنسان غلام بالغ عاقل وادعى عليه أنه عبده فكذبه الغلام، فالقول للغلام مع يمينه أنه حر. وبتطبيق القاعدة المشهورة "البينة على من ادعى واليمين على من أنكر" نجد أن الشرع الإسلامي قد اعتبر أن حرية الإنسان هي الأصل وأن الرق أمر عارض، فكلف من ادعاه بالبينة، واكتفى ممن أنكر باليمين، ولا يخفى ما في ذلك من شدة حرص الشارع على تحرير الأرقاء ما وجد إليه سبيلا. أضف إلى هذا إجماع الفقهاء على أنه إذا التقط شخصان لقيطًا فادعى مسلم أنه عبده وادعى شخص آخر

من غير دين الإسلام أنه ابنه، فإنه يقـضي ببنـوته لغـيـر المـسلم حتى يكون حراً، ولا يقضي للمسلم حتى لا يكون رقيقاً. وهذا يبين لنا مبلغ تقديس الإسلام للحرية[١١].

وبالنسـبة لرق الوراثة فقد قرر الإسـلام أن من تأتي به الجارية من سيـدها يولد حراً، ويلتحق نسبه بالسيـد، وتصبح الأم نفسـها مسـتحقة للحرية بعد وفاة سيدها، ويسمي الفقهاء هذا النوع من الجواري أمهات الأولاد، وقد حظر الإسلام على السيد أثناء حياته أن يبيع أم ولده أو يهبها أو يتصرف فيها أي تصرف ينقل ملكيتها ويعوق حريتها، وفي هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "أم الولد لا تباع ولا توهب، وهي حرة في جميع الحال". وفي حديث أخر قال صلى الله عليه وسلم: "أي امرأة ولدت من سيدها فإنها حرة إذا مات". وعن عمر رضي الله عنه أنه قضى بأنها لا تباع وأنها حرة من رأس مال سيدها إذا مات. وروى مثل ذلك عن عثمان وهو قول أكثر التابعين وجمهور الفقهاء[١٢].

وعلى هذا فإن الابنة التي تولد للمسلم من جاريته حرة إذا اعترف بها والدها، وفي هذه الحالة يجب على السيد أن يكتب صكا ليلحقها به، ويكون نصه كما يلي: "أقر فلان بأنه كان قبل تاريخه وطئ مملوكته التي بيده وملكه المقرة له بالرق والعبودية، والمدعوة فلانة، الفلانية الجنس، الوطء الصحيح الشرعي، واستولدها ولداً "ذكراً أو أنثى" يسمى فلاناً، الطفل يومئذ، وهو الآن في قيد الحياة، وأنه من صلبه ونسله، ونسبه لاحق بنسبه"[١٣]. والأولاد الذكور والإناث الذين يعترف بهم المولى المسلم يرثون والدهم أسوة بإخوتهم وأخواتهم الذين ولدوا من الحرائر، وكثيراً ما كان السيد يحرر أمته أم الولد، ويتزوجـها زواجاً شرعياً رفعا من شأنها وشأن أولاده منها، فتتمتع بجميع الحقوق الخاصة بالزوجات الحرائر. وهذا الوضع يخالف كل المخالفة ما يقرره الشرع المسيحي من منع اقتراب الرجل من جاريته، لأنه يعد ذلك زنى صريحاً وكما سبقت الإشارة بذلك، فيحمل الولد عار والده طول حياته؛ وتخول الشـريعة الزوجة أن تبيع الجارية أو تقصيها عن المنزل، ويخالف الشرع الروماني الذي يقرر أن المولود تابع لحالة الوالدة من حيث الرق[١٤].

كما كان بعض الأمراء يتزوجون جوارى لسن ملك أبويهم، بعد أن يدفعوا لأسيادهم الصداق المترتب عليهم. وفى مثل هذه الحالات يحدد الشرع الشروط التى يجب أن تتم فى الحر الذى يود التزوج من أمة غيره، فيقضى ألا يكون متزوجاً بحرة، وألا يكون لديه المال الذى يكفى لصداق حرة، وأن يخشى عليه التهور فى حياة المجون، بحيث يكون هذا الزواج أخف مؤونة عليه من زواج الحرائر، وأحفظ لنفسه ودينه. وفى هذه الحالة كانت تتم كتابة وثيقة ينص فيها على: "هذا ما أصدق فلان فلانة مملوكة فلان، المقرة لسيدها بالرق والعبودية، عندما خشى على نفسه العنت -الفجور والزنا- أو خاف الوقوع في المحظور، لعدم الطول، وأنه ليس فى عصمته زوجة، ولا يقدر على صداق حرة على ما شهد له به من يعينه في رسم شهادته، صداقًا تزوجها به مبلغه كذا وكذا، وولى أمر تزويجها إياه بذلك سيدها المذكور بحق ولايته عليها شرعاً" ثم يذيل بالفقرة التالية التى تضاف إلى العقد: "وشهدت البينة أن الزوج المذكور فقير ليس له موجود ظاهر، ولا مال باطن، ولا له قوة على نكاح حرة، ولا فى عصمته زوجة، وأنه عادم للطول"(١٥).

ومن أوجه الرعاية الاجتماعية الاعتراف بحقوق الجوارى المدنية، فإذا حررت الجارية تمهيداً لعقد النكاح الشرعى فبوسعها أن ترفض الاقتران بمولاها السابق، وعندئذ تخرج من عصمته ولا يحق له أن يعيدها إلى ملكه، بل تطلق حرة. ومن القيود التى فرضها الشرع فى معاشرة الجوارى ما فرض على الزوج من تحريم الاقتراب من أختين، والأم وابنتها والعمة وابنة أخيها وغيرهن من ذوى المحارم جرياً على السنة المتبعة في النكاح الرسمى، كما أنه حرم على رجلين أن يشتريا جارية فيقتربا منها معًا، لأن الشرع يعاقب على مثل هذه الفعلة ويعتبرها زنى صريحًا(١٦). وبذلك نرى أن الشرع الإسلامى لم يفرق فى المعاملة الكريمة بين الجوارى والحرائر من النساء.

ومن السبل الشرعية التى وضعها المشرع الإسلامى لرعاية الرقيق اجتماعياً وتحريرهم، والقضاء على الاسترقاق بشكل تدريجى وتوفير سبل الحياة الكريمة لهم، يأتى نظام "المكاتبة" حيث سمح للأسياد أن يعتقوا عبيدهم وجواريهم مقابل مبلغ معين

يدفع لهم منجماً أي على أقساط شهرية حسب مصطلحنا الحالي، حتى إذا استوفى المولى القيمة المتفق عليها أصبح الرقيق حراً ، ولضمان حقوق كل من الطرفين تجاه الآخر كان يكتب في مثل هذه الحالة النص التالي :

"كاتب فلان مملوكه أو مملوكته، الذي بيده أو التي بيده وملكه المقر له أو المقرة له بالرق والعبودية المدعو فلان أو المدعوة فلانة الفلاني الجنس، المسلم لما علم فيه من الخير والديانة والعفة والأمانة وقوله تعالى: "فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً" على مال جملته كذا وكذا، يقوم به منجما في سلخ كل شهر كذا وكذا. وأبرأه منه... وأذن له سيده في التكسب والبيع والشراء، فمتى أو في ذلك كان حرا من أحرار المسلمين، له ما لهم، وعليه ما عليهم، لا سبيل لأحد عليه، إلا سبيل الولاء الشرعي، ومتى عجز، ولو عن الدرهم الفرد، كان باقيا على حكم العبودية[١٧]". فإن وفى العبد أو الجارية مال الكتابة كان يحصل على صك أو وثيقة تكتب على النحو التالي: "أقر فلان بأنه قبض وتسلم من مملوكه فلان المسمى باطنه جميع المبلغ المعين.. وهو كذا وكذا على حكم التنجيم، وصار ذلك بيده وقبضته وحوزه. فبحكم ذلك صار فلان حرا من أحرار المسلمين على ما تقدم ويؤرخ[١٨].

وبذلك كانت طريقة المكاتبة أو الكتابة هي الوسيلة التي يمكن للجارية أو العبد أن يشترى بها نفسه من سيده بمال يكتسبه. وأجمع جمهور الفقهاء على أنه إذا قال السيد لعبده أو جاريته قد كاتبتك على ألف درهم فإذا أديتها فأنت حر، فإذا أداها أو أدتها كان حراً وكانت حرة. كما اتفقوا على أن العبد أو الجارية يخرج كل واحد منهما من الرق إذا أدى الكتابة أو المكاتبة. بينما اختلفوا إذا عجز العبد أو الجارية عن أداء البعض وأدى أو أدت البعض. فقال أغلبهم هو عبد ما بقي عليه من كتابته شيء أنه يظل في الرق إذا عجز عن البعض استناداً إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم : "أيما عبد كاتب على مائة أوقية فأداها إلا عشرة أواقي فهو عبد وأيما عبد كاتب على مائة دينار فأداها إلا عشرة فهو عبد"[١٩].

وقد أوجبت الشريعة الإسلامية ضرورة إتاحة الفرصة للعمل لهؤلاء الرقيق المكاتبين، وأن للعبد أو الجارية حق الاتجار للحصول على ما يدفع من مال لسيده، وأن على سيده أن يتركه يشتغل أين شاء وفيما شاء. كما اشترط الفقهاء أن تراعى حالة الرقيق عند المكاتبة ، كما أنهم يرون أن أقل وعد من السيد أو أقل احتمال للوعد بالتحرير يجعل التحرير ضرورياً ، كذلك رغب الإسلام في اعتاق الرقيق بدون مقابل ابتغاء وجه الله فقال تعالى في سورة البلد: "ألم نجعل له عينين ولسانًا وشفتين وهديناه النجدين" والمراد بالنجدين هنا الطريقان، أى طريق الخير وطريق الشر. وأصل النجد المكان المرتفع، "فلا اقتحم العقبة"، والاقتحام الدخول فى أمر شديد: و"العقبة": الطريق في الجبل: "وما أدراك ما العقبة، فك رقبة، أو إطعام فى يوم ذى مسغبة" والمسغبة: المجاعة "يتيماً ذا مقربة أو مسكينًا ذا متربة" والمتربة: الفقر[٢٠].

وكنوع من الرعاية الاجتماعية بعد العتق تأتي عملية "الولاء"، بمعنى أن يصبح الشخص أو الجارية الذى تم عتقه أو تم عتقها مولى لسيده السابق، عليه أن يساعد مولاه كنوع من العرفان بالجميل، وعلى سيده أن يختصه بولايته وحمايته، فيجد الشخص المعتق سنداً يستند إليه وحسبًا وجاهً مستمداً من حسب وجاه مولاه، وخير من عبر عن ذلك المؤرخ المعاصر ابن أيبك الدوادارى عندما قال : "إن العبد من طينة مولاه". ومن الطبيعى أن يتفاوت الرقيق فيما بينهم من مكانة بحسب مكانة أسيادهم، وهذا ما يشير إليه المثل القائل: إن مكانة العبد من مكانة سيده، وكذلك المثل القائل: إن احترام العبد من احترام سيده[٢١]. بل أكثر من هذا من أن المولى كان بمثابة الأب المسئول عن جهاز جواريه عند زواجهن وخصوصاً بعد عتقهن، من ذلك ما يشير إليه أبو المحاسن "ت ٨٧٥هـ" من أن السلطان الناصر محمد بن قلاوون قد قام بتجهيز عدد من عتقائه من الجوارى مثلما جهز بناته كل واحدة منهن "قريبًا من جهاز بناته وبمثله وأكثر منه". وفى موضع آخر يشير بأن جهاز بناته بلغ "ثمانمائة ألف دينار"[٢٢]. كما تشير بعض المصادر، وهى معاصرة إلى أن بعض المماليك كانوا يشملون بعض العبيد الذين يودعون فى السجون بسبب الديون برعايتهم، وأن يأمر بالإفراج عنهم فى كثير من المناسبات مثل شفاء السلطان أو شفاء أحد كبار الأمراء المقربين إليه من المرض

أو بمناسبة حلول شهر رمضان المبارك[٢٢]. ويبدو أن هذا الإجراء لم يكن يشمل جميع العبيد المسجونين على دين، بل وضعت له بعض الشروط، وكما هى الحال فى بعض الحالات في سجوننا المعاصرة بأن تكون الأولوية منهم لمن يثبت حسن سيره وسلوكه داخل السجن، فقد ذكر ابن أيبك الدوادارى أن السلطان الناصر محمد بن قلاوون فى سلطنته الثالثة ٧١١هـ، "عندما شفي من وعكة صحية أمر أن يصرف من الخزانة المعمورة من خاصية مال مولانا السلطان ألف دينار عين مصرية" وأن يستفك بها من يكون منهم بالسجون من أرباب الديون، على أن "يُتتبع صلاحهم، ويطلق سراحهم"[٢٣].

وتعكس لنا تصرفات المعاصرين لتلك الفترة (٦٤٨-٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م) النظرة إلى الجوارى والعبيد باعتبارهم جزءً أساسيًا من أسرة مولاهم، فقد جاء فى الوثيقة رقم ٦٠ من أوقاف مدينة صفد أن الشهابى أحمد بن الناصرى محمد قد أوقف على نفسه ثم على أولاده وعتقائهم وأنسالهم ما هو ١٦ قيراطًا من مزرعة العزيمة بصفد، وتاريخ هذه الوثيقة سنة ٨٩٦هـ/ ١٤٩٧م[٢٤].

وينبغى أن نشير إلى أن عملية الولاية هذه قد ترتب عليها بعض الحقوق للولى فى مقابل ولايته وما يترتب عليها من التزامات من قبله نحو معتقيه من عبيده وجواريه، وأهمها حقه فى وراثة من يمت منهم بلا وريث. فالوثيقة رقم ٤٩٥ من وثائق الحرم القدسى الشريف والمؤرخة فى ٢٢ ذى القعدة ٧٩٥هـ/ ٢٩ سبتمبر ١٣٩٣م تذكر أن الوثيقة تخص قطلو ملك بنت عبد الله، عتاقة ناصر الدين محمد بن أيدغدى الحلبى، وأن ورثتها هم زوجها الحاج عبد الله بن يحيى المصرى، ومعتقها ناصر الدين محمد الغائب فى حلب، لأنها لم تنجب[٢٥]. كما أن الوثيقة رقم ٤٥٧ بتاريخ ٤ رمضان ٧٩٦هـ/٣ يوليو ١٣٩٤م تذكر أن الوثيقة تخص طقتاى بنت عبد الله المطلقة، وزوجها علاء الدين على بن قيران، وأن الورثة فى دارها الموقوفة عليها فى حارة الشرف المعروفة باسم حارة الأكراد بالقدس الشريف، هما معتقها وزوجها[٢٦].

وإذا حدث وتوفى المولى المُعتِق، فإن ورثته يحظون فى ميراث عتقائه إذا لم ينجبوا من الورثة من يستغرق الميراث كله، فالوثيقة رقم ٢٤٩ من مجموعة وثائق الحرم

القدسي الشريف والخاصة بإحدى المعتقات وتدعى نرجس بنت عبد الله عتاقة ابن الأجل من دمشق تؤكد أن الوريث هو أخو معتقها شمس الدين بن الأجل الغائب في القاهرة، وذلك لوفاة معتقها ولأنها لم تتزوج، وعلي الوثيقة توقيع قاضي قضاة القدس الشافعي[٢٧].

وينبغي أن نذكر أن تلك الولاية لم تكن موجبة لشيء من الصغار أو الذل ، وأنها لم تحرم هؤلاء الرقيق بعد عتقهم من أية حقوق مدنية لهم، بل على العكس تمامًا فقد كان من حق الجارية أن تتلقب بألقاب النساء الحرائر بعد عتقها، وكذلك بشخصيتها الاعتبارية وحريتها في التصرف والتملك والوصاية والوكالة وما إلى ذلك من حقوق. فالوثيقة رقم ٦٣٧ والمؤرخة في ٢٨ جمادى الثاني ٧٩٧هـ/ ٢٠ أبريل ١٣٩٥م قد جاء بها أن "المصونة حجك بنت عبد الله، زوجة المرحوم زين الدين عبد الكريم الموصلي التاجر السفار، باعتبارها وصية على أطفالها محمد، وأحمد، وعبد الرحمن، تقر بأنها قبضت ٥٠٠ دينارا مصريا وخمسة فلورين ذهبا وبعض المبالغ الأخرى من مودع الحكم الشافعي بالقدس الشريف". كما أن الوثيقة رقم ٧١٣ والمؤرخة في ٧ صفر ٣١ مارس ١٣٨٤م تفيد أن إحدى العتيقات كانت تتمتع بكافة حقوقها الأدبية والمادية، فقد جاء فيها ان هذه السيدة وتدعي "الست المصونة قق بنت عبد الله أعتقت جاريتها المسماة غزال بنت عبد الله". كما أن هناك العديد من الوثائق التي تؤكد على شخصيتها الاعتبارية، وأنها كانت تحضر أمام مجلس الحكم "المحكمة الشرعية" لتقيم الدعوى ضد أحد من الرجال، أو لتوكل أحداً عنها، أو لتقر بتسلمها معاشاً لأطفالها، أو نفقة شهرية لهم، وغالبًا ما كانت مثل هذه الوثائق تُستهل بعبارة "أشهدت عليها فلانة...". كما أنها تحدد أمام مجلس الحكم "المحكمة الشرعية" المستفيدين من تركتها، فالوثيقة رقم ٤١١ بتاريخ ٢١ رجب سنة ٧٩٥هـ/ ٢ نوفمبر ١٣٩٣م قد جاء بها أن "الحرمة ياسمين بنت عبد الله تقر أن أطفال معتقها الأمير الكبير علاء الدين علي الحلبي، المعروف بالأطروش، هم المستفيدون فقط من تركتها"[٢٨].

كذلك تذكر بعض الوثائق أن كثيراً من العتقاء من الجواري تمتعن بالملكية الخاصة بعد عتقهن، فالوثيقة رقم ١٧٧ بتاريخ ١٧ ذي الحجة ٧٩٣هـ/١٥ نوفمبر

١٢٩١م، وهى عبارة عن قائمة بيع منقولات من تركة امرأة تدعى دولت بنت عبد الله زوجة الحاج عبد الكريم بن عبد الرحمن، لمصلحة زوجها وبيت المال، وتمت عملية الحصر بواسطة شاد بيت المال، وفى حضور الشهود من قبل القاضى الشافعى. وتؤكد الوثيقة رقم ١٧٩ المؤرخة فى ٧ ربيع الثانى ٧٩٥هـ/٢٠ فبراير ١٣٩٣م على ذلك أيضاً، وهى عبارة عن قائمة بيع منقولات من تركة سلمى بنت عبد الله، التى ماتت فى دار وقف الحرم القدسى الشريف، وتم حصر موجوداتها بواسطة وكيل بيت المال، وفى حضور ممثل عن نائب السلطنة الشريفة، وحضور القاضى تاج الدين إبراهيم ممثلاً لبيت المال، والشهود العدول من قبل قاضى قضاة القدس الشافعى[٢٩].

وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أن العبيد السود قد اختصوا ببعض الألقاب والأسماء فى ذلك العصر، مثلهم مثل أرباب السيف وأرباب القلم، فمن الألقاب نسمع عن صفى الدين، وسابق الدين، وشبل الدين، وافتخار الدين، وصواب الدين، وظهير الدين، وشرف الدين. أما عن الأسماء فنسمع عن مثقال، ودينار، وجوهر، ورشيد، وياقوت وصندل ، وعنبر، وكافور، وفيروز، وصبيح ، وعبد الله ، ومختار[٣٠]. وسوف نرى فى الصفحات التالية مدى تمتعهم بحقوقهم المدنية وامتيازاتهم من خلال الحديث عن دورهم فى مختلف مجالات الحياة.

وينبغى أن نشير إلى أن الإنسان لا يكاد يجد عند المسلمين ذلك الحد الفاصل الذى يجعل بين السيد وعبيده وجواريه بوناً عظيماً وفرقاً جسيماً، إذ لم يكن الاسترقاق موجباً لشىء من الهوان والصغار، كما أن الرقيق ليسوا من الذين سقطوا عن درجة الاعتبار وحل بهم العار، بل وجبت معاملتهم بالرفق، وإن المتأمل فى الأحاديث النبوية الشريفة يراها مشوبة بالعطف والحنان، فانظر إلى ما رواه الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه عن الرسول صلى الله عليه وسلم: "اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم"، وعن أم سلمة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اتقوا الله فى الصلاة وفيما ملكت أيمانكم"[٣١].

كما تتجلى الرعاية الاجتماعية فى أجل صورها فيما جعلته الشريعة الإسلامية للسيد من تمام الحرية فى اختيار الزوج المناسب لجواريه، والزوجة المناسبة لعبيده

سواء من الرقيق أو من الأحرار، إلا أنها لم تجعل له حقًا في التفريق بين الأرقاء بعد تزويجهم، ولم تبح له أن يصرح لعبده وأمته أن يعيشا معًا بغير زواج. كذلك إذا كانت الشريعة الإسلامية قد أجازت له أن يفترش جواريه غير المتزوجات، فإنها حتمت عليه ألا يفترش ذوى الأرحام منهن، وهو ما عرف بذوى الرحم المحرم مثلهن مثل الأحرار تمامًا، فلا يفترش أختين معًا، أو الأم وابنتها، أو الخالة وابنتها، أو العمة وابنتها، وغيرهن من ذوى الرحم المحرم.

ومن منطلق المسئولية التى تقع على السيد نحو جواريه وعبيده، فقد كان سلاطين المماليك وأمراؤهم وغيرهم من أفراد المجتمع ممن لديهم بعض الجوارى والعبيد يعمدون إلى اختيار الزوج المناسب لبعض جواريهم، مثال ذلك ما يذكره أحد المؤرخين المعاصرين عن سنة ٨٢١هـ/ ١٤٢٢م من أن السلطان المؤيد شيخ المحمودى قام بتزويج الأمير فخر الدين الأستادار بإحدى أمهات أولاده، بعد أن أعتقها، وصنع لها مهمًا "عرسًا" عظيمًا إلى الغاية[٣٣].

وما يذكره مصدر آخر عن أحد أمراء الطواشية "الخصيان"، ويدعى ظهير الدين مختار المنصورى المعروف بالبلبيسي الخازندار "ت ٧١٦هـ/١٣١٧م" من أنه "فرق جميع أمواله على عتقائه" وذلك لأنه لم تكن له ذرية، فاعتبر جواريه وعبيده هم ورثته، فأعتقهم ووزع عليهم معظم ما لديه من أموال[٣٤].

والحق فإن أول ما يلفت النظر فى الرعاية الاجتماعية للجوارى والعبيد السود هو مكانة هؤلاء الرقيق لدى سيدهم، وأن هناك علاقة مختلفة تمامًا فى دولة سلاطين المماليك عنها لدى أبناء الغرب الأوربى. فالجارية والعبد كان يعتبر كل واحد منهما كفرد من أفراد العائلة التى هو أو هى فيها، فهما أقرب إلى مولاهما من الخادم عند أهل أوربا، ومن الطبيعي أن يتفاوت الرقيق فيما بينهم من مكانة بحسب مكانة أسيادهم[٣٥]. ولاشك أن التراث الإسلامى له أثره الواضح فى ذلك، حيث جاء فى الحديث النبوى الشريف عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: "اتقوا الله فى الضعيفين المملوك والمرأة". وفى الأثر الكريم: "لقد أوصانى حبيبى

جبريل بالرفق بالرقيق حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم"، وقول الإمام الغزالي: كان آخر ما وصى به رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم أطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم من العمل مالا يطيقون فما أحببتهم فامسكوا وما كرهتم فبيعوا ولا تعذبوا خلق الله فإن الله ملككم إياهم ولو شاء لملكهم إياكم"(٣٦).

الرقيق وعائلات الأسياد:

ومن الملاحظ أن الرقيق عاشوا في دور أسيادهم وكأنهم ضمن أفراد عائلة أسيادهم، يشاركون في شتى المناسبات الخاصة بعائلة السيد من أفراح وأحزان وخلافه. ولنضرب على ذلك مثالين فقط مما رواه المقريزي وهو معاصر في ذكره لحوادث سنة ٧٤٢هـ/ ١٣٤٣م، من أنه عندما قدم الأمير "ملكتمر الحجازي من سجنه في الإسكندرية، فإن خوند الحجازية زوجته تلقته بجواريها وخدامها، ومغانيها تضرب بالدفوف والشبابات فرحاً به بينما أختها وهي جارتها زوجة الأمير "قوصون" كانت في عويل وبكاء وصياح هي وجواريها وخدامها لأن زوجها قبض عليه وأرسل ليسجن في الإسكندرية(٣٧). وأنه عندما تم القبض على بعض الأمراء الذين شاركوا في قتل السلطان الأشرف خليل بن قلاوون، ومروا بهم على أبواب دورهم، فلما جازوا على دار علاء الدين ألطنبغا خرجت جواريه حاسرات يلطمن، وبعض أولاده وغلمانه قد شقوا الثياب وعظم صياحهم، وكانت زوجته بأعلى الدار، فألقت نفسها لتقع عليه فأمسكتها جواريها . هذا وجواري وغلمان الملك الأشرف خليل قد لبسوا الحداد وتذرعوا بالسخام، وطافوا في الشوارع بالنواحات يقيمون المأتم، فلم يُر بمصر أشنع من تلك الأيام(٣٨).

وداخل عائلة السيد فإن الجواري قد طبق عليهن من قواعد العزلة والحجاب ما يطبق بالضبط على باقي النساء من الأحرار اللاتي في الحريم، والفئة الوحيدةالتي أبيح لها غشيان الحريم هي فئة العبيد الطواشية أو الخصيان بحكم مالهم من وضع

اجتماعي[٣٩]. وكثيراً ما تطالعنا المصادر المعاصرة من أن أحد السلاطين أو كبار الأمراء والتجار والعلماء قد تزوج إحدى جواريه، فترتفع بذلك مكانتها وتصبح الزوجة الأثيرة في الدار وذات الجاه والمكانة الكبرى، مثال ذلك ما يذكره المقريزى عن إحدى جوارى السلطان الناصر محمد بن قلاوون "ت ٧٤١هـ/ ١٣٤٢م" وتدعى "طغاى" كانت معه من جملة جواريه فأعتقها وتزوجها، وأنجب منها ابنه الأمير "آنوك"، وكانت بديعة الحسن، باهرة الجمال. رأت من السعادة مالم يره غيرها من نساء الملوك الترك بمصر. وتنعمت في ملاذ ما وصل سواها لمثلها ولم يدم السلطان على محبة امرأة سواها. ماتت في شوال سنة تسع وأربعين وسبعمائة عن ألف جارية وثمانين خادمًا خصيًا وأموال كثيرة جدًا[٤٠].

ومن أوجه الرعاية الاجتماعية أن الشرع الإسلامي قد حتم على السيد الذى يتزوج من جاريته زواجًا شرعيًا، أن يعاملها معاملة النساء الأحرار من حيث تخصيص صداق لها، بل نسمع في المصادر المعاصرة للعصر المملوكي عن بعض المغالاة في صداق بعض الجوارى، فقد ذكر المقريزى في حديثه عن الملك المنصور أبي بكر بن الناصر محمد بن قلاوون أنه في سنة ٧٤٢هـ/ ١٣٤٢م تزوج من جاريتين من جواريه اللاتى بالقصر السلطاني بالقلعة، وخصص لكل واحدة منهما صداقًا قدره مائة ألف دينار، غير ما غرمه على الاحتفال الذى أقيم بهذه المناسبة من أموال طائلة[٤١]. بل إن والده السلطان الناصر محمد بن قلاوون أمر أن تجهز جواريه كل واحدة منهن بنحو ذلك المبلغ عندما يتم لها الزواج. وواضح من تصرفه هذا أن دافعه إلى هذا السلوك هو إحساسه بالمسئولية نحو جواريه كأفراد من أسرته، يجب عليه أن يتكفل بهن مثلما يتكفل ببناته وكما سبق وأشرنا.

أما بين عامة الناس فلم يكن صداق "مهر" الجوارى كبيرا إلى هذا الحد، فقد جاء في الوثيقة رقم ٦٤٦ بتاريخ ١٢ صفر ٧٩١هـ/ ١٠ فبراير ١٣٨٩م، وهى من مجموعة وثائق الحرم القدسي الشريف، أن إبراهيم بن على بن إبراهيم الدمشقي اللبان الحاضر بالقدس، يمنح مخطوبته زمرد بنت عبد الله عتاقة الست ستيته صداقًا قدره

ثلاثة دنانير ذهبية، أي حوالي ٧٢ درهمًا فضية، ثم طلقها بعد فترة وجيزة، وتزوجت من شخص آخر يدعى صبيح الذي منحها صداقًا قدره خمسة دنانير ذهبية مصرية، أي حوالي ١٢٠ درهمًا فضية، وعلى ظهر الوثيقة إشهاد مدون من اثنى عشر سطرا، وتوقيع ثلاثة من الشهود ، وعلامة قاضي القضاة الشافعي على الهامش الأيمن للوثيقة بتاريخ ٢٢ جمادى الثاني من السنة التي تلي ذلك التاريخ[٤١].

توفير مورد رزق ثابت للجوارى والعبيد السود:

كانت عملية توفير مصدر ثابت للرزق أو مورد مضمون للإنفاق على الجوارى والعبيد السود ظاهرة واضحة في عصر سلاطين المماليك، فبعد أن يقوم السيد بتحرير جواريه وعبيده فإنه يحبس عليهم وقفًا من الأوقاف يضمن لهم الاستفادة من ريعه في النفقة على ما يحتاجون، وهو بهذا يؤمن لهم مستقبل حياتهم في مواجهة الطوارئ المحتملة. وهناك في بعض المصادر المعاصرة بعض الإشارات عن ذلك، من ذلك ما يشير إليه مؤرخ معاصر، وهو أن السلطان المنصور قلاوون عندما شيد مجموعته المعمارية الضخمة بشارع المعز لدين بالقاهرة المعروف بخط بين القصرين، والتي تتكون من بيمارستان "مستشفى"، وقبه للدفن"، ومدرسة، فإنه أوقف على القبة ستة من العبيد السود، وخصص لكل واحد منهم في كل شهر خمسين درهمًا فضة، وما يذكره لنا عمدة مؤرخي ذلك العصر وهو المقريزي في حديثه عن "حمام الرومي" وهو أحد حمامات القاهرة العامة والمشهورة في ذلك العصر من قول: "وفي هذا الحمام حصة أيضا وقفها شيخنا برهان الدين إبراهيم الشامي الضرير على أمته وهي بيدها"[٤٣]. كما أن بعض وثائق الوقف في ذلك العصر تشير إلى حرص السلاطين وكبار الأمراء على توفير مورد ثابت للرزق للجوارى والعبيد السود عقب وفاة هؤلاء السادة، وبذلك يكونوا قد ضمنوا لهم ما ضمنوه لذريتهم[٤٤]. بل هناك كثير من الإشارات إلى تعيين هؤلاء العتقاء في وظائف في أوقاف مواليهم وبمرتبات تفوق نظرائهم من الأحرار الذين يتولون مثل تلك الوظائف، فقد جاء في إحدى وثائق وقف السلطان الناصر حسن بن

قلاوون "ت ٧٦٢هـ/ ١٣٦٠م" على بعض منشآته بمدينة بيت المقدس: "ويرتب أربعة من الخدام الأزمة من عتقاء مولانا السلطان الملك الناصر الواقف المسمى أعلاه خلد الله ملكه يقيمون فى القبتين المذكورتين ويجلسون على باب المدرسة المذكورة يفعلون ما جرت عادة أمثالهم بفعله من الحفظ والصيانة ويصرف إليهم في كل شهر أربع ماية درهم بينهم بالسوية فإن تعذر ترتيب الخدام المذكورين من عتقاء مولانا خلد الله ملكه رتب الناظر أربعة نظيرهم من الخدام من عتقاء الموالى السادة أولاد مولانا السلطان أدام الله ظلهم ثم من عتقاء أولاد أولاده وذريته ونسله وعقبه فإن تعذر اشترى الناظر من ريع الوقف وتجز عتقهم ورتبهم فى المكان المذكور بالمعلوم المذكور"[٤٥].

ومما يؤكد ارتفاع مرتبات العتقاء عن أمثالهم ممن يشغلون نفس الوظائف ما جاء في وثيقة وقف السلطان الأشرف قايتباى "ت ٩٠١هـ/ ١٤٩٦م" بأن "يصرف لرجل منجر... ما مبلغه من الفلوس الموصوفة أعلاه ثلاث مائة درهم نصفها مائة درهم وخمسون درهما أو ما يقوم مقام ذلك من النقود عند الصرف.. هذا إذا كانت هذه الوظيفة جارية في استحقاق من هو مقرر فيها الآن وهو جوهر الأشرفي عتيق مولانا المقام الشريف المنوه باسمه الشريف أعلاه.. فإن كانت هذه الوظيفة لغيره صرف له من الجامكية عن سدها نصف الفلوس المذكورة فى كل شهر وهو مائة درهم وخمسون درهما..."[٤٦].

كذلك جاء فى وثيقة وقف السلطان المؤيد شيخ المحمودى ما يؤكد الحرص على تعيين هؤلاء العتقاء وإن كان عددهم أقل، أو بعبارة أخرى أنه مهما كان ريع الأوقاف قليلاً فإن الشخص صاحب الوقف كان لا يحرم عتقاءه من الاستفادة بهذا الريع، فقد جاء على أن "يرتب بالقبتين اللتين من حقوق الجامع المذكور خادمين طواشية عاقلين أدوبين يكونان مقيمين بالقبتين يتوليا ما عادة مثلهما يتولان من الخدمة على العادة فى ذلك ويصرف لكل منهما فى كل شهر من الشهور المذكورة ما مبلغه من الفضة الأنصاف المذكورة أربعون نصفا نصف ذلك عشرون نصفا وفى كل يوم من أيام الأسبوع أربعة أرطال من الخبز القرصة"[٤٧].

وفي حالة ما إذا كانت الأوقاف ضخمة وريعها كبيراً فيزيد عدد العتقاء حتى وإن اختلفت مرتباتهم، مثال ذلك ما جاء في وثيقة وقف السلطان الناصر حسن بن قلاوون على أوقافه بمصر حيث تم النص على أن: "يرتب عشرة من الخدام الأزمة الثقات الأمنا يقيمون بالقبة المذكورة لحفظها وصيانتها عمن يتطرق إليها من أهل التهم والفساد على جارى عادة أمثالهم فى مثل ذلك ويصرف إليهم في كل شهر ألف وخمسمائة درهم نقرة فيصرف لخمسة منهم ألف درهم واحدة بالسوية ويصرف إلى الخمسة الباقين ماية درهم نقرة بينهم بالسوية وشرط مولانا السلطان الواقف المسمى فيه خلد الله ملكه أن يكون الخدام المذكورة من عتقائه فإن تعذر فمن عتقاء أولاده"[48].

ولم يكن هذا السلوك قصراً على سلاطين المماليك وحدهم، بل شاركهم فيه كبار الأمــراء في ذلك العــصر فى كــل أنحاء السلطـنة، نـذكر منـهـم علـى سبيل المثال لا الحصر الأمير سيف الدين تنكز أحد كبار أمراء السلطان الناصر محمد بن قلاوون والذى تولى نيابة السلطنة فى دمشق "ت ٧٤١هـ/١٣٤٠م" فقد جاء فى السجل رقم ٩٢ من سجلات المحكمة الشرعية فى القدس نص وقفية هذا الأمير على عدد من المنشآت وهى مدرسة، ودار حديث، ورباط للصوفية، ومسجد، ورباط للنساء الصوفيات، وطهارة "ميضاة" وحمامين، فقد جاء فيها: "ومن اختار من عتقاء الواقف المذكور أحسن الله تعالى إليه أن يكون من جملة الصوفية المقدم ذكرهم بالمعلوم والجراية وساير ما ذكر لكل واحد من الصوفية المذكورين فيكون فى ذلك مقدما على غيره من المرتبين بالإجازة ولا يشترط عليه أن يكون من أهل التصوف... ومن اختارت من عتيقات الواقف المسمى أدام الله تعالى نعمته أن تكون فى رباط النساء المذكور فيرتبها الناظر فى جملتهن بالمعلوم والجراية وتكون مقدمة على غيرها من الأجانب المرتبات فيه"[49]. أو بعبارة أخرى أن هذا الواقف أتاح لعتقائه من الجوارى والعبيد فرصة لضمان الحصول على مسكن دائم، ومـأكل متواصل، وكسوة دائمة إلى جانب التوسعة فى المواسم الدينية والأعياد، إلى جانب الرواتب النقدية والعينية، كما أنه جعل لهم الأولوية فى الانضمام للنازلين فى الرباطين الخاصين به وأعفاهم جميعًا من أهم شرط للنزول فى مثل هذه المنشآت وهو أن يكونوا من أهل التصوف، وفى موضع آخر من الوثيقة قرر لكل واحد

من العتقاء فى كل شهر من الشهور عشرة دراهم فضة وسدس رطل من زيت الزيتون، وسدس رطل صابون، ونصف رطل من الخبز يومياً. أما بالنسبة للنساء فى الرباط فقد كان يصرف لهن فى كل شهر من الشهور عشرة دراهم فضة وفى كل يوم من الأيام نصف رطل خبز، وبهذا يكون قد أتاح لمن لديه نزعة التصوف أن يلتحق بجماعة الصوفية، ويحصل على ما يحصل أمثاله من الصوفية من مسكن ومأكل وملبس، بل والأهم من هذا أنه كان مسموحًا لهؤلاء الصوفية رجالاً ونسُاء باستضافة من يرد عليهم فى رباطهم لمدة عشرة أيام، وأن يتمتع الضيوف بما يتمتع به النزلاء، بشرط ألا يزيد عدد الضيوف عن عدد النزلاء[٥٠].

ومن وسائل توفير فرص للعمل بالنسبة للعبيد السود بوجه خاص كان تشكيل فرقة قوية فى الجيش المملوكى، والذين أطلق عليهم اسم "الباورية" أو "النفطية" أو الفئة الخامسة والذين جاء ترتيبهم بعد المماليك السلطانية، ومماليك الأمراء، وأجناد الحلقة، وأولاد الناس، وتم تدريبهم على استخدام المكاحل "المدافع" والقاذفات فى تحصين القلاع والحصون، وكذلك فى بيوت كبار أمراء المماليك وتحصينها بتلك الأسلحة، كذلك تم استخدامها فى الحراريق وهى السفن الحربية التى استخدمت لحمل الأسلحة النارية، ومنها ما استخدم أثناء الاستعراضات التى كانت تقام فى الاحتفالات العامة، وكان يصرف لكل واحد منهم خمسمائة درهم فى الشهر على العكس من المماليك الذين كان لكل منهم إقطاعه الذى يتناسب مع مرتبته فى الجندية أو الإمارة[٥١].

كما قام عدد كبير جداً من الجوارى والعبيد السود بخدمة حريم السلطان وكبار الأمراء، وحصلوا على مبالغ كبيرة نظير قيامهم بالخدمة فى البيوت السلطانية المختلفة حتى بعد تحريرهم على شكل مرتبات شهرية أو طعام أو كسوة، بالإضافة للإنعامات التى كانت توزع عليهم فى المناسبات المختلفة[٥٢].

واستمر حرص السادة أو الموالى بعبيدهم إلى السنوات الأولى من الحكم العثمانى لمصر، ففى وثيقة تخص سليمان باشا، نجده يقف ستة من عبيده للعمل فى خدمة المسجد الذى شيده فوق قبر سارية الجبل بالقاهرة، وحدد الواقف لهؤلاء العبيد

أعمالاً معينة تتمثل في التنظيف، كما خصص لهم أجوراً من ريع الوقف، هذه الأجور كانت أعلى بكثير جداً من أجور من يتولون مثل هذه الوظائف من الأحرار. كما سمح الواقف أن يتولى ابن العيد وظيفة أبيه في حالة وفاته، كذلك نراه يحدد لمن يتكاسل منهم أو يهرب عقاباً(٥٣). كما نسمع عن صرف إعانات للعتقاء من رجال ونساء، فقد جاء النص في وثيقة المؤيد شيخ من أن ما يتبقى من ريع أوقاف السلطان بعد تكفية المصارف التي عينها الواقف يتم صرفه "على من يوجد من ذرية السلطان إلى حين انقراضهم" فيتم صرفه "لمن يوجد من عتقاء مولانا السلطان الواقف المشار إليه من الذكور والإناث بالسوية بينهم ثم من بعدهم على أولادهم وأولاد أولادهم وذريتهم ونسلهم..."، ومن الإعانات التي صرفت للفقراء من عتقاء السلطان ما جاء في وثيقة وقف السلطان حسن بن محمد بن قلاوون من صرف "مبلغ ثلاثة آلاف درهم للفقراء من عتقاء السلطان خلد الله ملكه من الخدام والنساء..."(٥٤).

الرعاية الصحية:

وتأتي الرعاية الصحية في مقدمة أوجه الرعاية الاجتماعية التي قدمها سلاطين المماليك وكبار أمرائهم وغيرهم من ذوي اليسار لجواريهم وعبيدهم في ذلك العصر، فقد حرص كثير من الواقفين منهم بوجه خاص بتوفير الرعاية لهؤلاء الرقيق مثلهم في ذلك مثل بقية المجتمع في العصر المملوكي، فالمعروف أن السلطان المنصور سيف الدين قلاوون "ت ٦٨٩هـ/ ١٢٩٠م" كان أحد الحكام الذين اهتموا بتوفير الرعاية الصحية لمختلف طبقات الشعب، ويشير قلاوون في وثيقة وقفه على البيمارستان المنصوري بخط بين القصرين أي شارع المعز لدين الله حالياً إلى تعدد المنتفعين فيقول: "ويصرف ما هو معد فيه للمداواة، ويفرق للبعيد والقريب، والأهلي والغريب، والقوي والضعيف، والدني والشريف، والعلي والحقير، والغني والفقير، والمأمور والأمير، والأعمى والبصير، والمفضول والفاضل، والمشهور والخامل، والرفيع والوضيع، والمترف والصعلوك، والمليك والمملوك، من غير اشتراط لعوض من الأعواض، ولا تعريض بإنكار على ذلك،

ولا اعتراض، بل لمحض فضل الله العظيم". وربما يقول قائل إن هذا النص ليس فيه ما يفيد بشكل مباشرة استفادة الرقيق من خدمات هذا البيمارستان، وهنا ينبغي أن نورد نصًا آخر جاء عند أحد المؤرخين المعاصرين قال فيه: "فأما البيمارستان فإن السلطان المنصور لما أوقفه ورتب أموره استدعى قدحا من الشراب –من المؤكد أنه شراب السكر والليمون الذي يعمل في هذه المناسبات– فشربه وقال هذا على مثلي فمن دوني أوقفته على الملك والمملوك والجندي والأمير والوزير والكبير والصغير والحر والعبد الذكر والأنثى وجعل لكل من يخرج منه من المريض عندما يبرى ويصرف كسوة ومن مات كفن ودفن"[٥٦]. وينبغي أن نذكر أن الرعاية الصحية التي قدمها البيمارستان المنصوري لم تكن قصرًا على المترددين على هذا البيمارستان، بل شملت أيضًا المرضى الفقراء في بيوتهم. حيث جاء في نص الوثيقة أنه: "من كان مريضًا في بيته وهو فقير، كان للناظر أن يصرف إليه ما يحتاج إليه من حاصل هذا المارستان من الأشربة والأدوية والمعاجين وغيرها..". وكذلك كانت الحال بالنسبة للبيمارستان المؤيدي الذي أنشأه السلطان المؤيد شيخ "ت ٨٢٤هـ/ ١٤٢١م" بخط الرميلة تحت القلعة[٥٧].

كما نال هؤلاء الجواري والعبيد قسطًا من الرعاية الصحية في دور أسيادهم أو مواليهم، أو من خلال المؤسسات الدينية المختلفة التي عاش بعضهم فيها، حيث حرص كثير من الواقفين في العصر المملوكي على تقديم الرعاية والخدمات الصحية في منشآتهم الدينية والتعليمية، من خانقاوات وربط وزوايا ومدارس[٥٨].

الرعاية الثقافية:

وتأتي الرعاية الثقافية للجواري والعبيد السود كأحد أوجه الرعاية الاجتماعية عصر سلاطين المماليك، ويبدو أن المعاصرين كانوا على درجة كبيرة من الحرص على العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ومن كانت له جارية فعلمها وأحسن إليها وتزوجها كان له أجران في الحياة الأخرى، أجر بالنكاح والتعليم وأجر بالعتق"[٥٩]. ولا نستبعد مطلقًا أن تكون الجواري قد حظين بقسط من التعليم على أيدي كثير من

الفقهاء الذين توافدوا على قصور السلاطين ودور الأمراء لتعليم جواريهم وعبيدهم وتعليم أبنائهم وبناتهم. أو ربما نالت الواحدة منهن قدرًا مناسبًا من التعليم على يد زوجها إذا كان من كبار العلماء. وهناك إشارة لدى ابن الفرات يستفاد منها حرص هؤلاء العلماء على نيل الأجرين أجر التعليم وأجر العتق والزواج من العتيقة حيث قال في حديثه عن القاضي والفقيه ورئيس ديوان الإنشاء ابن عبد الظاهر جاء فيه: "وفي يوم الأحد ثامن عشر رمضان سنة إحدى وثمانين وستمائة أشهدنا مولانا فتح الدين بن المولى محي الدين بن عبد الظاهر على نفسه بعتق جاريته أم ولديه علاء الدين ورقية، وعقد عقدها على ماية دينار عينا حالة وكتب الكتاب في تاريخه" ، أي في التاريخ السابق ذكره(٦٠).

أما بالنسبة للعبيد السود فلدينا بعض الأمثلة التي تؤكد على أن بعضهم كان محبًا للعلم وللعلماء والفقهاء يحضر مجالسهم. كذلك نسمع أن بعضًا منهم قد اعتنى به سيده وعلمه منذ الصغر القرآن، ورتبه في وظائف الفقهاء وتزيا بزيهم، وبعضهم كان على دراية بقراءة القرآن الكريم، وبالقراءات السبع أو القراءات العشر. بل منهم من وصل إلى درجة المحدث. بل لعلنا لا نغالي إذا قلنا أن بعضهم قد تم تعليمه في قصور السلاطين والأمراء على المشايخ الذين يحضرون لتعليم أولادهم(٦١) ولم لا ونحن نرى الارتباط الشديد بين هؤلاء العبيد وأسيادهم، لدرجة أن السيد كان يعتبر عبيده ضمن أفراد أسرته، وهم يشكلون عزوة يستند إليها في مواجهة خصومه حتى ولو كان لديه مماليكًا يدافعون عنه(٦٢).

كذلك تنبغي الإشارة إلى أن الجواري بوجه خاص استأثرن بالحظوة وذلك لبراعة الكثيرات منهن في العزف على الآلات المختلفة، أو الضرب بالدفوف، ومنهن من برعن في فن الطرب والغناء؛ بل ويرى بعض الباحثين أنه نتيجة لكثرة أعداد الجواري، وما ترتب على ذلك من آثار اجتماعية وأدبية أن أثمر ذلك العصر فنًا جديدًا لم تعرفه الثقافة العربية والإسلامية من قبل ألا وهو فن النقد الاجتماعي والدعوة إلى الإصلاح الديني والاقتصادي، وأن من حق المكتبة العربية الإسلامية أن تفخر بثلاثة كتب قيمة

وفريدة في موضوعاتها، وهي كتاب المدخل إلى الشرع الشريف على المذاهب لمؤلفه أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري المتوفى سنة ٨٠٢هـ والمعروف بابن الحاج، والكتاب الثاني هو إغاثة الأمة بكشف الغمة للمقريزى مؤرخ العصر العظيم، والكتاب الثالث هو معيد النعم ومبيد النقم لتاج الدين السبكى المتوفى سنة ٧٧١هـ[٦٣]. ويحسن بنا أن نشير إلى أن أبناء أهل الذمة لم يقلوا في اهتماماتهم بالجوارى والعبيد السود عن المسلمين في العصر المملوكي، وأن الشغف باقتناء هؤلاء الجوارى والعبيد كان سمة العصر لدى جميع أبناء الطوائف الدينية،ودليلنا على هذا ما جاء في إحدى وثائق الجنيزة من أن إمرأة يهودية توصى زوجها وهي على فراش الموت بجاريتها فتقول له: إن جاريتي قد قامت برعايتي في مرضي هذا ومرضى السابق كما لو كانت أكثر من أمي أو أختي. والآن أرجوك ألا تبيعها أو أن يشتريها منك أحد، وألا تهان بأى شكل من الأشكال[٦٤].

وفي ختام بحثنا يجب أن نشير إلى أنه من الطبيعي أن يتطلب قدوم أعداد كبيرة من هؤلاء الرقيق أسواقًا خاصة، وهي التي عرفت بأسواق الرقيق، في أسوان، وأسيوط، والقاهرة، والفسطاط[٦٥]. أما عن أعمار هؤلاء الرقيق فإن وثائق الجنيزة تشير إلى ولع الناس بشرائهم في سن صغيرة، وتعليمهم إتقان كل ما سوف يوكل إليهم تنفيذه من أعمال، فضلاً عن تعليمهم كل ما يتعلق بالشئون المنزلية بما يتلاءم وطباع أهل المنزل، وغرس التعاليم الدينية بديانة أسيادهم. كما نسمع أن كثيرًا من السلاطين والأمراء قد أقبلوا على شراء العبيد والجوارى المولدين، أي الذين تمت تنشئتهم محليًا في أعمار متوسطة أى في ريعان الشباب بعد أن يكونوا قد تحلوا بالمحبب من الخصال[٦٦]. هذا إلى جانب حصول كثير من سلاطين وأمراء المماليك على أعداد كبيرة من هؤلاء الرقيق كهدايا من حكام الدول المجاورة لمصر[٦٧].

أما عن أسعار هؤلاء الجوارى والعبيد فقد كانت هناك عدة عوامل تحكمت في تلك الأسعار، وسبق أن أوردناها في غير هذا الموضع فلتراجع هناك لمن يشاء[٦٨]. مثل حالة العرض والطلب صعوداً وهبوطاً، ونوع الجارية والغرض الذى سوف تستخدم فيه،

وسن كل واحدة منهن وأثره في سعرها، ومدى ما تتمتع به من جمال في الصوت والأداء، أو تناسق في الجسم، ومغالاة بعض السلاطين وكبار الأمراء في الشراء. وعن أكبر سعر وصل إلينا هو ٩٠٠٠٠ درهم، يليه ٢٤٠٠٠ درهم، ٨٠٠٠ درهم، يليه ٤٠٠٠ درهم، و ١٩٠٠ درهم، ٩٦٠ درهما، ٧٢٠ درهما، ٦٤٨ درهما، وأن الجوارى المولدات بلغ سعر الواحدة منهن ٢٨٨ درهما. بينما نسمع عن سعر بعضهن قرب نهاية العصر ما بين ٥٠٠ درهم و ٦٠٠ درهم، أما العبيد السود فإن أسعارهم في بداية عصر سلاطين المماليك تراوحت ما بين ١٥٠ إلى ٤٠٠ درهم، ووصلت قرب أواخر العصر إلى ٦٠٠ درهما[٦٩]. يضاف إلى كل هذا أحوال السلطنة المملوكية الاقتصادية، وما ينجم عنها أو يكون سببًا فيها من أوبئة ومجاعات وطواعين، واستقرار حالات الأمن أو اضطرابه، وما يتبعها من ثورات وفتن وقلاقل وحروب.

الهوامـــــش:

(١) المقريزي "تقي الدين أحمد بن علي ت ٨٤٥هـ": كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، القاهرة، ١٩٣٦-١٩٥٨، جـ٢، قسم٢، ص٦٤٢-٦٥٦ .

(٢) ابن الصيرفي "الخطيب الجوهري": نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان، القاهرة، ١٩٧٠م، جـ١، ص٧٧ .

(٣) ابن أيبك الدواداري "أبو بكر بن عبد الله ت ٧٠٩هـ": الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر، القاهرة، ١٩٦٠م، ص٢١١؛ ابن الوردي "زين الدين عمر": تاريخ ابن الوردي، النجف، ١٩٦٩م، جـ٢، ص٥٢٥؛ المقريزي: نفسه، جـ٢، قسم ٢، ص٥٤٩؛ ابن تغري بردي "جمال الدين يوسف أبو المحاسن": النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، بدون تاريخ طبع، القاهرة، جـ٩، ص٢١١ .

(٤) المقريزي: نفسه، جـ٢، قسم ٢، ص٤٥٣ .

(٥) النجوم الزاهرة، جـ٩، ص١٦٦ .

(٦) أحمد خيرت: مركز المرأة في الإسلام، القاهرة ١٩٧٢م، ص١٩-٢٠ .

(٧) التوراة: سفر الخروج.

(٨) د. محمد عبد العزيز مرزوق: الناصر محمد بن قلاوون، من سلسلة أعلام العرب، رقم ٢٨، القاهرة، بدون تاريخ طبع، ص٦٩ .

(٩) المرجع السابق: نفسه، ص٧١ .

(١٠) من سورة النور، الآية رقم ٣٣ .

(١١) حسن إبراهيم حسن: النظم الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٩م، ص٣٦٥؛ علي السيد علي: الجواري في مجتمع القاهرة المملوكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م، ص٦٧-٦٨ .

(١٢) ابن رشد "الحفيد": بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، ١٩٧٠م، جـ٢، ص٣٢٥-٣٢٦ .

(١٣) النويري "شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب": نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، ١٩٧٦م، جـ٩، ص١٣٥؛ جبور عبد النور: الجواري، القاهرة، ١٩٥٦، ص١٦٦ .

(١٤) جبور عبد النور: نفسه، ص١١٢-١١٤ .

(١٥) النويري: نفسه، جـ٩، ص١٢٢ .

(١٦) الإمام الشافعي: كتاب الأم، بولاق ١٣٢٦هـ، جـ٤، ص١٨٧؛ جبور عبد النور: نفسه، ص١١٧-١١٨ .

(١٧) النويري: نهاية الأرب، جـ٩، ص١١٣ .

(١٨) شمس الدين السرخسي: كتاب المبسوط على مذهب أبي حنيفة النعمان، مصر، ١٣٢٤هـ، جـ٥، ص١٠٨-١٣٢ .

(١٩) ابن رشد: بداية المجتهد، جـ٢، ص٣١١-٣١٥ .

(٢٠) حسن إبراهيم حسن: النظم الإسلامية، ص٣٦٤-٣٦٥ .

(٢١) ابن أيبك الدواداري: الدر الفاخر، ص٤٠٠؛ ابن إياس "محمد بن أحمد الحنفي": بدائع الزهور في وقائع الدهور، القاهرة، ١٩٧٠-١٩٨٣، جـ١، قسم١، ص٣١١؛ علي السيد علي: الجواري، ص٣٦ .

(٢٢) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، جـ٩، ص١٧٥-١٧٦ .

(٢٣) ابن أيبك الدواداري: نفسه، ص٢٢٧؛ ابن تغري بردي: نفسه، جـ٩، ص١٤٥ .

(٢٤) منظمة المؤتمر الإسلامي: أوقاف وأملاك المسلمين في فلسطين.

(٢٥) Donald Little: A Catalogue of the Islamic Documents from Al-Haram As- Sarif in Jerusalem, Beirut, 1982, p.136.

(٢٦) Ibid: p. 122.

(٢٧) Ibid: p. 90.

(٢٨) Ibid: pp. 220-233.

(٢٩) Ibid: pp. 337-396.

(٣٠) علي السيد علي: "العبيد السود في مجتمع القاهرة المملوكية"، بحث في كتاب: الرفض والاحتجاج في المجتمع المصري في العصر العثماني، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كلية الآداب، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص٤٢ .

(٣١) أحمد شفيق بك: الرق في الإسلام، القاهرة، بدون تاريخ طبع، ص٦٧-٧٣ .

(٣٢) المرجع السابق: نفسه، ص٨٣-٨٥ .

(٣٣) ابن الصيرفي: نزهة النفوس والأبدان، جـ٢، ص٤٩ .

(٣٤) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، جـ٩، ص٢٣٧ .

(٣٥) ابن إياس: بدائع الزهور، جـ١، قسم١، ص٣١١؛ علي السيد علي: الجواري، ص٢٩ .

(٣٦) محمد بن أحمد أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١٠م):
إحياء علوم الدين، مصر، ١٣٤٨هـ، جـ٢، ص١٩٩ .

(٣٧) السلوك، جـ٢، قسم٢، ص٥٩٥ .

(٣٨) المقريزي: نفسه، جـ١، قسم٢، ص٧٩٦ .

(٣٩) سعيد عبد الفتاح عاشور: المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، القاهرة، ١٩٦٢م، ص١٣٤ .

(٤٠) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، طبع بولاق، ١٢٧٠هـ، جـ٢، ص٤٢٥-٤٢٦ .

(٤١) السلوك، جـ٢، قسم ٢، ص٥٦٦ .

(٤٢) Donald Little: Op. cit., p. 305.

(٤٣) ابن الفرات "ناصر الدين محمد بن عبد الرحمن ت ٨٠٧هـ"، تاريخ ابن الفرات، بيروت، ١٩٣٩م، المجلد الثامن، ص٩-١١؛ المقريزي: المواعظ والاعتبار، جـ٢، ص٤٣٦ .

(٤٤) عبد اللطيف إبراهيم: وثيقة وقف مسرور بن عبد الله الشبلي الجمدار، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٦٣م، مجلد ١٩، ص١٣٩-١٤٠ .

(٤٥) انظر وثيقة وقف السلطان الناصر حسن بن محمد بن قلاوون، محفظة رقم ٦، حجة رقم ٨٨٠ المحفوظة بدار الوثائق القومية بالقاهرة.

(٤٦) محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٢٨٧ .

(٤٧) انظر وثيقة وقف السلطان المؤيد شيخ المحمودي، نسخة مصورة، محفوظة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة تحت رقم DT- 96- M 2156x-1909. Spec. Colle

(٤٨) محمد محمد أمين: نفسه، ص٢٩٢؛ وانظر وثيقة وقف السلطان الناصر حسن بن محمد بن قلاوون، محفظة رقم ٦، حجة رقم ٨٨١ المحفوظة بدار الوثائق القومية بالقاهرة.

(٤٩) كامل جميل العسلي: وثائق مقدسية تاريخية، عمان، ١٩٨٣م، المجلد الأول، ص١١٧-١٢٠ .

(٥٠) المرجع السابق: نفسه جـ١، ص١١٨-١٢٠ .

(٥١) المقريزي: السلوك جـ١، قسم١، ص٣٠٦؛ ابن إياس: بدائع الزهور، جـ٥، ص١٤؛ ابن طولون الصالحي "شمس الدين محمد": مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، القاهرة، ١٩٦٢م، جـ١، ص٢٦٠-٢٦٢؛ السيد الباز العريني: المماليك، بيروت، بدون تاريخ طبع، ص٥٣-٥٤؛ محمود نديم أحمد فهيم: الفن الحربي للجيش المصري في العصر المملوكي البحري، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١٧٨-١٨٠؛ د. عبد اللطيف إبراهيم: من وثائق التاريخ العربي، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٤٠، حاشية ٥ . ولمزيد من المعلومات عن العبيد السود راجع : على السيد على: "العبيد السود..."، ص٢٧-٤٨ .

(٥٢) على السيد على: نفسه، ص٣٨ .

(٥٣) محمد محمد أمين: نفسه، ص١٠١-١٠٢ .

(٥٤) انظر وثيقة وقف السلطان المؤيد شيخ المحمودي، نسخة مصورة بالجامعة الأمريكية؛ الحسن بن حبيب: تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه، القاهرة، ١٩٨٦م، جـ٢، ص٤٤٦ .

(٥٥) محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية، ص١٦٠ .

(٥٦) ابن الفرات: نفسه، جـ٨، ص٩؛ شافع بن على: الفضل المأثور فى سيرة الملك المنصور، وارسو، ٢٠٠٠م، ص٤٠٧ .

(٥٧) محمد محمد أمين: نفسه، ص١٦٩-١٧٢ .

(٥٨) محمد محمد أمين: نفسه، ص١٧٣ .

(٥٩) أحمد شفيق: نفسه، ص٧٣-٧٦ .

(٦٠) ابن الفرات: نفسه، جـ٧، ص٢٤٩-٢٥٠ .

(٦١) ابن حجر العسقلانى "شهاب الدين أحمد بن على" الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، بيروت، ١٩٩٢م، جـ٢، ص٢٩ .

(٦٢) ابن طولون الصالحى: مفاكهة الخلان، جـ١، ص٢١٠-٢٦٣؛ جـ٢، ص٢١ .

(٦٣) حبشى سيد نصر: المجتمع المصرى فى الشعر المملوكى، رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر لم تنشر، ص٨٣-٩٠، ولمزيد من المعلومات عن أثر الجوارى فى الحياة الأدبية راجع: د. على السيد على، الجوارى فى مجتمع القاهرة المملوكية، ص٤٨-٦١ .

(٦٤) Goitein: A Med. Society, New York, 1974, Vol. I , p. 144.

(٦٥) ابن حبيب: تذكرة النبيه، جـ١، ص٢٥٦؛ السيوطى "جلال الدين عبد الرحمن": حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة، القاهرة، ١٣٢٧هـ، جـ١، ص. ١٣٤

(٦٦) على السيد: الجوارى، ص١٧؛ Goitien: Op. cit. Vol. I, p. 135-136

(٦٧) ابن الوردى: نفسه، جـ٢، ص٣٦٢؛ ابن حبيب: تذكرة النبيه، جـ١، ص٢٤٩-٢٦٣؛ المقريزى: السلوك، جـ٢، قسم٢، ص٣١٧؛ المواعظ والاعتبار، جـ١، ص٣٦٢-٤٠٨؛ الخطيب الجوهرى: نفسه، ص٣١٦ .

(٦٨) عن ذلك راجع كتابنا: الجوارى فى مجتمع القاهرة المملوكية، ص٢٤-٢٨ .

(٦٩) المرجع السابق: نفسه، ونفس الصفحات؛ "العبيد السود": نفسه، ص٢٩ .

ونجم عن كثرة العبيد والجوارى أن وضعت عدة مؤلفات فى ذلك العصر منها:

أ - هدية المريد فى تقليب العبيد لمؤلفه محمد الغزالى من علماء القرن العاشر الهجرى، تحقيق عبد السلام هارون، فى نوادر المخطوطات ٤- المجلد الأول - القاهرة ١٩٥٤ .

ب - رسالة جامعة لفنون نافعة فى شرى الرقيق وتقليب العبيد -لابن بطلان "أبو الحسن المختار بن الحسن بن عبدون بن سعدون الطبيب البغدادى ت حوالى ٤٥٠هـ، تحقيق عبد السلام هارون فى نوادر المخطوطات مجموعة ٤ المجلد الأول القاهرة , ١٩٥٤

(٧٠) جـ- السيوطى (الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م): نزهة العمر فى التفضيل بين البيض والسمر، دمشق ١٣٤٩هـ

المتجر السلطانى
فى العصر المملوكى

عطية القوصى[*]

تقديم :

يتناول بحثي هذا جانبًا هامًا من جوانب تاريخ مصر الاقتصادى خلال الحقبة الإسلامية من بداية العصر الفاطمي حتى نهاية العصر المملوكي، أي من منتصف القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى إلى منتصف القرن العاشر الهجرى / السادس عشر الميلادى من خلال دراسة المتجر السلطاني، نشأته، وتطوره، ودوره الهام خلال هذه الحقبة الزمنية الطويلة الهامة من تاريخ مصر الإسلامية في العصور الوسطى وحتى بداية العصر الحديث .

ولقد سبق لي أن قدمت دراسات اقتصادية متعددة عن اقتصاد مصر الإسلامية وتجارتها على الخصوص على متن البحرين الأبيض المتوسط والأحمر، ويأتي بحثي هذا متممًا لهذه الدراسات عن المتجر السلطاني، وهو موضوع جديد لم يتطرق لدراسته باحث من قبل لقلة المادة العلمية المتحصلة عنه من خلال المصادر والمراجع . ولعلى بتقديم هذا البحث أكون قد ساهمت في إحياء المؤتمر السنوى للعام الثقافي للجمعية المصرية للدراسات التاريخية الذى جاء موضوعه تحت عنوان : " المجتمع المصرى في العصرين المملوكي والعثماني " (تكريمًا للمؤرخ الكبير أندريه ريمون، العالم الفرنسي المتخصص في دراسة مختلف الجوانب الاجتماعية في تاريخ مصر المملوكي– العثماني).

(*) أستاذ التاريخ الإسلامى – كلية الآداب – جامعة القاهرة .

أولاً : المتجر السلطانى فى العصر الفاطمى :

اهتمت حكومة مصر الفاطمية بالتجارة التى كانت عماد اقتصاد الدولة آنذاك، وقد شمل هذا الاهتمام التجارة الداخلية و التجارة الخارجية . ولتسهيل أمور التجارة فى الداخل والخارج أبدى خلفاء الفاطميين سياسة التسامح الدينى وعدم التعصب مع التجار غير المسلمين، واستغل الكثيرون منهم هذه الحرية فى مجال الإتجار مع مصر وتحقيق مكاسب اقتصادية واجتماعية لهم داخل البلاد . وفتحت مصر أبوابها للتجار الأجانب من مختلف الجنسيات، يفدون عليها من أوربا والشرق حاملين سلعهم المرتفعة القيمة والعظيمة المنفعة لتجار مصر عموماً وللمتجر السلطانى على وجه الخصوص . وأدت سياسة التسامح الدينى التى انتهجها الفاطميون إزاء التجار الأجانب إلى تسابق تجار المدن الإيطالية إلى الأسواق المصرية وحصولهم من الخلفاء الفاطميين، عن طريق المعاهدات التجارية والدبلوماسية التى عقدتها دولهم معهم على تسهيلات تجارية فى داخل البلاد وعلى العديد من الامتيازات والخصوصيات الاجتماعية .

وكان الخلفاء الفاطميون يدركون أهمية التجارة لهم فى تحقيق هدفين أساسيين : أولهما تدعيم اقتصاد مصر وتنميته، والاستفادة من عائد التجارة فى تدعيم هذا الاقتصاد وتوفير المال اللازم لسد احتياجات البلاد، وثانيهما : اتخاذ التجارة وسيلة لفرض الولاء السياسى والمذهبى على بلدان العالم الإسلامى لخدمة معركتهم على سيادة العالم الإسلامى مع خلفاء العباسيين، وتحقيقاً لهذه السياسة المزدوجة عقد الفاطميون عدداً كبيراً من المعاهدات التجارية مع دول العالم فى الشرق والغرب[١].

ولقد تركزت معاهدات الفاطميين مع الغرب فى مدن إيطاليا التجارية وبخاصة مدينتى أمالفى والبندقية (فينيسيا) . ولقيت هذه الرغبة فى عقد الجانب الإسلامى للمعاهدات التجارية رغبة مماثلة من الجانب الأوربى . ذلك لأنه ابتداءً من منتصف القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى، شهدت أوربا خلال هذه الفترة بداية عصر اليقظة الاقتصادية فى المدن المطلة على الشاطئ الأوربى فى البحر المتوسط، وأدت هذه اليقظة إلى نمو هذه المدن وتطورها فى طرق الحكم الذاتى، وقيام نظام

(القومونات) بها، أو الجمهوريات فيها، وقد أخذت مدن أمالفى وجنوة والبندقية وبيزا طريقها إلى الاستقلال ونجح نظام القومونات بها . وقد تطلعت هذه المدن الإيطالية التجارية فى عصر بداية القومونات بها إلى عقد صلات تجارية طيبة مع الدولة الفاطمية، التي كانت وقتذاك أكبر قوة سياسية واقتصادية في حوض البحر المتوسط . ودخلت، بناءً على ذلك، العلاقات التجارية بين الشرق والغرب فى عهد جديد، وأقامت المدن الإيطالية التجارية مع حكومة مصر الفاطمية علاقات تجارية متينة تنظمها المعاهدات المعقودة والمحترمة بينهما .

وقد أدى هذا التبادل التجارى بين الطرفين الإسلامى والأوربى إلى وفود أعداد كبيرة من السفن الأوربية إلى ميناء الإسكندرية من أوربا محملة بما يلزم تجار مصر وما يحتاجه المتجر السلطانى من سلع تشتمل على الأخشاب والشب والحديد، كذلك ما تحتاج إليه من غلال فى أيام القحط محمولاً إليها من بلاد الروم[٢]، وتشير وثائق الجنيزة[٣]، إلى كثرة تردد السفن الأوربية إلى ميناء الإسكندرية فى عهد الفاطميين منذ عهد الخليفة المستنصر بالله (٤٢٧ - ٤٨٧هـ/ ١٠٣٦- ١٠٩٤م)، وكان تجار أمالفى من أوائل تجار المدن الإيطالية الذين وفدوا ببضائعهم إلى ميناء الإسكندرية وزودوا المتجر السلطانى بما يحتاج إليه من سلع وبضائع .

وجاءت البندقية بعد أمالفى فى ترتيب الجمهوريات الإيطالية التجارية التى أقامت علاقات تجارية مع مصر الفاطمية . وقد عقدت البندقية أولى معاهداتها التجارية مع مصر سنة ٤٤٩ هـ/ ١٠٥٦م، وحصلت بمقتضاها، على امتيازات خاصة لتجارها ولسفنها في موانئ مصر وبخاصة فى ميناء الإسكندرية، وقد حمل تجار البندقية، فى العام التالى لتوقيع هذه المعاهدة، الخشب والفراء البيزنطى إلى المتجر السلطانى[٤].

وقد استمر البنادقة فى نقلهم الخشب اللازم لبناء السفن للمتجر السلطانى، ولما توقفوا عن ذلك، استبدلوا بنقلهم الخشب أنواعًا بديلة حين حذرهم البابا من إرسال أخشاب السفن إلى بلاد المسلمين .

وقد حذا تجار جنوة حذو تجار البندقية وعقدوا معاهدات مع الخليفة المستنصر سنة ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٣م، نقلوا، بمقتضاها ،على سفنهم ما يحتاجه المتجر من بضائع، وتلت بيزا جنوة فى هذا الأمر سنة ٥٤٩هـ/ ١١٥٤م.

ونتيجة لهذه العلاقات الطيبة بين الدولة الفاطمية والدول الأوربية التجارية اتسع نطاق تصدير دول أوربا لما يحتاجه المتجر السلطانى من بضائع فى العهد الفاطمى . وقد أمضى الرحالة الفارسى المسلم ناصر خسرو، عدة أيام فى مدينة الإسكندرية أثناء زيارته لها فى عهد الخليفة المستنصر[٥] (من يوم الأحد ٧ صفر سنة ٤٣٩هـ/ ٤ أغسطس ١٠٤٧م حتى أول ذى القعدة / مارس ١٠٤٨م)، وتحدث فى كتاب رحلته عن كثرة السفن التجارية الأجنبية الراسية فى موانيها وكثرة ما كانت تحمله من بضائع جلبتها لتزود بها المتجر السلطانى[٦]. كذلك تحدث عن هذا الأمر كل من الجغرافى العربى المسلم الإدريسى، والرحالة اليهودى بنيامين التطيلى، الذى زار الإسكندرية سنة ٥٥٥ هـ/ ١١٦٠ م، وذكر أنه شاهد فى مينائها سفنًا عدة تنتمى إلى تسع وعشرين دولة ومدينة أوربية[٧].

ولقد أنشأت حكومة مصر الفاطمية المنشآت التجارية المختلفة لخدمة التجارة فى الداخل والخارج، وقد تمثلت هذه المنشآت فى : القيساريات[٨]، والخانات[٩]، والفنادق[١٠]، والوكالات[١١]، إضافة إلى المتجر السلطانى[١٢]، والأهراء[١٣].

وتحدث المقريزى فى خططه[١٤]، عن احتكار الفاطميين لتجارة الغلال وذكر ذلك عند حديثه عن أهراء الغلال السلطانية (شُون الغلال) فى دولة الفاطميين وحدد مواضعها التى استمرت حتى أيامه وهى : خزائن شمائل[١٥]، وما وراءها إلى قرب حارة الوزيرية[١٦]. وذكر ابن الطوير فى تاريخه أن الأهراء كانت فى عدة أماكن بالقاهرة، وهى فى أيامه "أسطبلات ومناخات، وأنها كانت تحتوى على ثلثمائة ألف إردب من الغلال وأكثر من ذلك، وكان فيها مخازن يُسمى إحداها بغدادى والآخر الفول والآخر القرافة . ولها الحماة من الأمراء والمشارفين من العدول، والمراكب واصلة إليها

بأصناف الغلات إلى ساحل مصر وساحل المقس والحمالون يحملون ذلك إليها بالرسائل على أيدى رؤساء المراكب وأمنائها من كل ناحية سلطانية"[١٧].

وذكر المقريزى أن الأقوات كانت تُطلق من هذه الأهراء السلطانية لأرباب الرتب والخدم وأرباب الصدقات وأرباب الجوامع والمساجد وجرايات العبيد السود، وما ينفق في الطواحين برسم خاص الخليفة ؛ كذلك ذكر أنه كانت تخرج من الأهراء جرايات رجال الأسطول . وذكر ابن المأمون أن غلات الوجه القبلي كانت تحمل إلى الأهراء، وقال أن متحصل الديوان من الغلال في كل سنة ألف ألف إردب (مليون إردب) كانت تقام في المتجر[١٨].

الأصل فى إقامة المتجر السلطانى :

وكان الأصل في إقامة المتجر السلطاني خزن الغلال في أهراء الدولة، فإذا ما شحت الأقوات من الأسواق سواء بسبب جشع التجار، أو لنقص المحصول نتيجة لعوامل طبيعية من قحط أو سيول أو فيضان لا سلطان للناس عليها، أخرجت الحكومة مافي مخازنها وباعته للناس بأسعار معقولة[١٩]. بل إن مجرد وجود آلاف الأرادب من القمح في شون الحكومة على استعداد وجاهزة لإنزالها إلى السوق، يكفل، إلى حد كبير، عدم ارتفاع الأسعار بلا مبرر، ويحول، دون شك، دون أي محاولة من جانب تجار الغلال للتحكم في أسعار السلع التي لا غنى للناس عنها فى معايشهم .

ويرجع إنشاء المتجر السلطاني إلى الوزير الحسن بن على بن عبدالرحمن اليازورى[٢٠]، وزير الخليفة المستنصر بالله الفاطمى[٢١]. وقال في ذلك جامع سيرة الوزير اليازورى : "وقصرُ النيل بمصر سنة ٤٤٤ هـ، ولم يكن فى مخازن الغلال شئ، فاشتدت المسغبة بمصر، وكان لخلو المخازن سبب أوجب ذلك، وهو أن الوزير الناصر للدين لما أضيف إليه القضاء في أيام أبى البركات الوزير كان يبتاع للسلطان فى كل سنة غلة بمائة ألف درهم وتُجعل متجراً ".

ولقد قام المتجر، حين تعرضت البلاد لأزمة في الغلال سنة ٤٤٦ هـ، أي في السنة التالية لإنشائه، بتصريف الكميات المخزونة فيه . ولما كان الأزمة شديدة للغاية آنذاك لم يوفر المتجر ما يحتاجه الناس إلى القمح ما يكفيهم ؛ الأمر الذى اضطر المتجر إلى أن يشترى كميات أكبر من القمح من التجار الذين يحتكرون الغلال عن طريق شرائها وهي في سنابلها والقيام بتخزينها في مخازنهم، فمنعهم اليازورى من ذلك ودفع لهم الأموال التي دفعوها فيهم وأربحهم ثمن دينار في كل دينار دفعوه تطييباً لأنفسهم، ثم حمل الغلال إلى المتجر بالفسطاط ووزع القمح على الناس إلى أن زال الغلاء بإدراك الناس الغلة التالية .

ولقد أدى التذبذب في كميات القمح من عام لآخر، وعدم ضمان ثبات توفيره إلى دفع الوزير اليازورى إلى أن يقنع الخليفة المستنصر بالتحول عن تجارة القمح للمتجر إلى أصناف أخرى أكثر ضماناً وأقل تعرضاً التلف كالخشب والصابون والحديد والرصاص والعسل، وما شابه ذلك[٢٢].

ذكر المقريزى (الخطط، جـ١، ص ٤٦٥) عن تحول المتجر من الاتجار في الغلال إلى الإتجار في سلع أخرى قوله : " وذكر جامع اليازورية أن المتجر (السلطانى) كان يقام به للديوان من الغلة، وأن الوزير أبا محمد اليازورى قال للخليفة المستنصر وهو يومئذ يتقلد وظيفة قاضى القضاة وقد قصر النيل في سنة أربع وأربعين وأربعمائة ولم يكن بالمخازن السلطانية غلال فاشتدت المسغبة بأمير المؤمنين أن المتجر الذى يقام بالغلة فيه أوفى مضرة على المسلمين وربما أقحط السعر من مشتراها ولا يمكن بيعها فتتغير في المخازن وتتلف، وأنه يُقام متجر لا كلفة فيه على الناس ويفيد أضعاف فائدة الغلة ولا يخشى عليه من تغير في المخازن ولا انحطاط سعر، وهو الصابون والخشب والحديد والرصاص والعسل وما أشبه ذلك، فأمضى الخليفة ما رآه واستمر ذلك ودام الرخاء على الناس وتوسعوا ".

ويعتقد المقريزى إن تنفيذ اقتراح اليازورى هذا بتحويل المتجر عن تجارة القمح إلى سلع أخرى قد أدى إلى دوام الرخاء بالبلاد عدة سنين[٢٣]. ويبدو أن المقريزى قد

قصد بذلك الرخاء زيادة الدخل التي عمت المتجر آنذاك، ذلك لأن السنوات التالية لم تشهد مصر فيها رخاء، بل شهدت شدة وازدياد للغلاء، وذلك سنتي ٤٤٥ و ٤٤٦، وهما سنتان نقصت فيهما مياه فيضان النيل وقلت فيهما تبعًا لذلك كميات الغلال اللازمة؛ الأمر الذي اضطر اليازوري نفسه إلى شراء الغلال من التجار الذين يحتكرون الغلال بسعر أزيد مما كان يبيع به المتجر إذ دفع لهم الأموال التي دفعوها في شرائها من المزارعين وأربحهم ثُمن دينار عن كل دينار دفعوه تطييبًا لنفوسهم . وبعد أن قام اليازوري بذلك حمل الغلال التي اشتراها من التجار إلى المتجر بالفسطاط ووضع سعرًا محددًا للقمح حتى انفرجت الأزمة(٢٤)، ثم صرف الوزير نظره عن إتجار المتجر في الغلال والاتجار عوضًا عن ذلك في سلع أخرى.

ويواصل المقريزي قوله عن التغيير الذي طرأ على سلع المتجر مما نقله عن سيرة اليازوري : " فمثل القاضي بحضرة الخليفة وعرفه أن المتجر الذي يُقام بالغلة فيه أوفى مضرة على المسلمين، وربما انحط السعر عن مشتراها فلا يمكن بيعها فتتعفن في المخازن وتتلف . وأنه يقيم متجرًا لا كلفة فيه على الناس ويفيد أضعاف فائدة الغلة ولا يُخشى عليه من تغيره في المخازن ولا انحطاط سعره وهو : الخشب والصابون والحديد والرصاص والعسل وما أشبه ذلك ؛ فأمضى السلطان له ما رآه، واستمر ذلك ودام الرخاء على الناس فوسعوا فيه مدة سنين . ثم عمل الملوك بعد ذلك ديوانًا للمتجر وآخر من عمله الظاهر برقوق"(٢٥).

وبسبب تدبير الوزير اليازوري توسع المتجر في عمله في عهد الخليفة المستنصر وفي عهد الخلفاء من بعده، فصار لا يقتصر على خزن الغلال ولكن زيد عليه خزن السلع التي ترد على يد تجار الغرب، والتي تحتاج البلاد إليها ولا يتعرض تخزينها للتلف فصار المتجر السلطاني يشتري لحسابه جميع الخشب والحديد والرصاص وسائر المعادن التي ترد إلى الديار المصرية ويقوم باحتكار تجارتها، وكان يبيع تلك السلع بدوره، وقت الحاجة، للتجار مقابل كسب يسير . وعند حاجة الدولة، بدورها لهذه المواد لبناء المراكب الحربية مثلاً أو لعمارات الحصون أو لخزائن السلاح، كان المتجر

يشتريها من التجار الذين باعهم إياها بأسعار عالية تصل في بعض الأحيان إلى أضعاف ثمنها، ويكسب التجار بذلك أموالاً طائلة يحصلونها من ديوان الثغور(٢٦).

وكانت هنالك إدارة للجمرك في عهد مصر الفاطمية في ثغور : الإسكندرية ودمياط ورشيد وتنيس وعيذاب وأسوان، تتولى مراقبة وصول وإبحار السفن وجباية الرسوم . فإذا ما وصلت السفينة دُست في مكان معين إلى أن يصعد على ظهرها الموظفون المختصون، الذين أطلق عليهم الرحالة الأندلسي ابن جبير اسم الأمناء، لتقييد جميع ما جُلب فيها من بضائع، ثم يُساق التجار، بعد ذلك، إلى مكان التفتيش، وبعد ذلك تنقل السلع إلى الفندق حيث يجرى بيعها أمام سماسرة معينين من قبل الحكومة، وهناك يتواجد موظفون للإشراف على كل شيء حتى يتيسر للحكومة الحصول على نصيبها . وكان من بين أعمال موظفي الجمرك (الديوان) تحديد ما تريد الحكومة شراءه من حديد وخشب وقطران وغير ذلك للمتجر(٢٧).

وكان ديوان المتجر يحتكر تجارة الشب والنطرون، فكان يؤتى بهما من مواطن أنتجهما ويسلمان إليه، ويقوم المتجر ببيع الشب لتجار الروم الواردين على ثغر الإسكندرية . وكان المحصول السنوي للشب الوارد إلى ديوان المتجر اثنى عشر ألف قنطار، وكان القنطار الواحد منه يُباع بسعر يتراوح بين أربعة دنانير وستة، ويحتفظ بجزء منه للاستهلاك المحلي يُباع بسعر سبعة دنانير ونصف للقنطار الواحد . وكان يرد من النطرون للمتجر في العام الواحد عشرة آلاف قنطار(٢٨). وكان بيع الشب والنطرون لتجار الروم يوفر المال اللازم للمتجر لشراء بعض السلع الأجنبية الضرورية من أخشاب وحديد وقطران وسلاح وأحجار الطواحين .

وقد تحدث الأسعد ابن مماتي(٢٩)، أحد وزراء الدولة الأيوبية البارزين، في كتابه "قوانين الدواوين" عن احتكار المتجر السلطاني لتجارة الشب في العهدين الفاطمي والأيوبي بقوله : " الشب حجر معروف يُحتاج إليه في أشياء كثيرة أهمها الصبغ الأحمر، للروم فيه الرغبة بمقدار ما يجدون من الفائدة، وهو عندهم مما لابد منه ولا مندوحة عنه، ومعادنه (مناجمه) بصحراء صعيد مصر . وعادة ما ينفق ديوان المتجر

من تحصيل كل قنطار منه بالليثى ثلاثين درهمًا وربما كان دون ذلك[٣٠]، وتهبط به العرب إلى ساحل قوص وإلى ساحل أخميم وإلى البهنسا إن كان أتى به من الواحات . ويحمل من أى ساحل كان فيه إلى الإسكندرية ولا يُعتد المستخدم منه إلا بما يصلح بالاعتبار فى متجرها، هذا الذى توجبه الخطة لئلا يؤخذ فى غيرها فينقص أو يهيج به البحر فيغرق . ومن خرج على ذلك فقد تعرض للدرك وتصدى للخرط، وهو يُشترى بالليثى ويباع بالجروى، وأكثر ما بيع منه فى المتجر خمسة آلاف قنطار، وبيع منه فى سنة ثمان وثمانين وخمس مائة عندما كان الديوان جاريًا ثلاثة عشر ألف قنطار. وآخر ما تقرر حمله إلى المتجر صنفه اثنى عشر ألف قنطار . فأما سعره فمن خمسة دنانير وربع وسدس إلى خمسة دنانير كل قنطار ومبلغ ما يباع منه بمصر (على اللبادين والمصريين والصباغيين فمقداره ثمانون قنطارًا بالجروى فى السنة) وسعره سبعة دنانير ونصف كل قنطار . وليس لأحد أن يشتريه أو يبيعه سوى الديوان (ديوان المتجر) أو (الديوان السلطانى) ومتى وُجد شيئًا من صنفه مع أحد استهلك تغليظًا فى عقوبة المتعدى عليه، ولم تجر العادة بحمل شيء منه إلى دمياط وتنيس، أما حمله فإلى الإسكندرية . ومنه نوع يُسمى الكوارى يُحفر من الواحات ويعتد به المستخدمون فى حوالتها كل قنطار بدينار وقيراطين، ويمضى ذلك محمولاً إلى المتجر على ما سلف الحديث فيه والراغب فيه قليل ".

ولقد أورد ابن مماتى تعدد فروع المتجر السلطانى فى الثغور فى عهد دولتى الفاطميين والأيوبيين وذكر أنه كان يبتاع فى هذه الثغور للديوان من بضائع تجار الروم الواردين إليها ما تدعو الحاجة إليه وتقتضيه فى طلب الفائدة والمصلحة[٣١].

ولقد كانت تُحصل من تجار الروم الواردين على الثغور المصرية، وبخاصة ثغر الإسكندرية، عما معهم، من البضائع للمتجر رسوم قدرت عليهم بالخمس، وكان منهم أجناس يستأدى منهم العُشر[٣٢] بمقتضى ما صولحوا عليه . وربما بلغ ما يُستخرج منهم مما قيمته مائة دينار ما يناهز خمسة وثلاثون دينارًا، وربما انحط عن عشرين

ديناراً، ويُسمى كلاهما خمساً[٢٣]، وقد ذكر القاضى الفاضل أن خمس الإسكندرية قد بلغ سنة ٥٨٧ هـ/ ثمانية وعشرين ألف وستمائة وثلاثة عشرة ديناراً[٢٤].

ويذكر ابن مماتي عن تجارة المتجر في الشب قوله : " فإن زاد ثمن المبتاع من التاجر (تاجر الشب) شيئًا عما يجب عليه من الخمس أعطى به شيئًا يحق الثلثين وذهبًا بحق الثلث (ثلثى الزيادة بضاعة والثلث بدنانير ذهبية) . وأصل ثمن هذا الشب ورد من جملة ارتفاع المتجر على عادة جرت وقاعدة استمرت والذى يشترى للمتجر الخشب والحديد وحجارة الطواحين والبياض، فأما غيره فلم تجر العادة به إلا أن يؤمر المستخدمون به، وحكم ما يجرى فى دمياط وتنيس يندرج بحسب حكم الإسكندرية وبينهم فرق فى بعض الضرائب . ورشيد ليس فيها خمس، وإنما ذكرت لأنها ثغر وربما ألجأت الريح المراكب إلى دخولها وصعُب إخراجها فتنتدب المستخدمين بالإسكندرية من ينوب عنهم فى توجيب ما عليها وأخذ ما يجب منها، فأما عيذاب تاجرها استقر فيه الزكاة وواجب الذمة لا غير"[٢٥].

وكان المتجر السلطاني يتاجر لحسابه الخاص فى أنواع أخرى من السلع خلاف الخشب والحديد والشب والنطرون، وكان الكتان واحداً من هذه السلع التى تاجر فيها وخاصة حين أصبح الكتان، غلة الاقتصاد الرئيسية في مصر العصور الوسطى، مشابهًا لما صار عليه القطن فى العصر الحديث[٢٦]، وكان على التجار قبل أن يتوافدوا على المتجر السلطانى لشراء الكتان أن يقدموا النقود المطلوبة للديوان الذى يتبع له المتجر، ثم يقوم الديوان الرئيسى لمتجر الحكومة فى القاهرة بتحديد السعر النهائى للبيع.

وتُظهر لنا وثائق الجنيزة أن الحكومة كانت فى بعض الأحيان هى القوة الوحيدة القادرة على شراء السلع المعينة المرتفعة السعر . فحين وصل قنطار الفلفل فى الإسكندرية إلى أربعين ديناراً، وهو سعر مرتفع له، نقرأ فى تلك الوثائق العبارة التالية التى بعث بها أحد التجار الكارمية لوكيله: "يمثل هذا السعر لا يستطيع التاجر أن يبيع إلا للمتجر الحكومى"[٢٧].

وفى سنة ٥٣٥ هـ/ ١١٤٠ م نقرأ فى خطاب من خطابات الجنيزة، مرسلاً من الإسكندرية يذكر فيه صاحبه التاجر قوله ما نصه : " إن كل الحرير الذى وصل البلاد اشتراه المتجر الحكومى هذا كميات قليلة لم يشتريها لأنها كانت من النوع الردئ" ويبدو من النص أن الحرير كان مرتفع الثمن فى ذلك العام[٣٨].

ومما لا شك فيه أن الحكومة الفاطمية كانت تشارك فى تجارة "الكارم" للحصول على سلع الشرق الغنية الضرورية واللازمة للمتجر السلطانى . ولقد أشارت وثائق الجنيزة إلى وجود قوافل صغيرة من السفن المتاجرة فى الهند يمتلكها الحكام وأن هذه القوافل كانت تحمل بضائع من الهند وإليها[٣٩]. وكانت الدولة لذلك تقوم بحماية سفن الكارم من القرصنة البحرية، وخصصت لذلك أسطولاً مكوناً من خمس سفن راسيات فى ميناء عيذاب لحماية الكارم، كما ورد على لسان القلقشندى[٤٠].

ولقد انتقد المؤرخ ابن خلدون فى مقدمته الشهيرة[٤١] هذا التصرف من جانب الحكام واعتبره منافسة غير مشروعة فى فصل جعل عنوانه : " فصل فى أن التجارة من السلطان مضرة بالرعية مفسدة للجباية "، كتب يقول : " إن الرعايا متكافئون فى اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم بعضًا تنتهى إلى غاية موجودهم أو تقرب وإذا دافعهم السلطان إلى ذلك وماله أعظم كثيراً منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه فى شيء من حاجته ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد . ثم إن السلطان ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غصبًا أو بأيسر ثمن إذا لا يجد من ينافسه فى شرائه فيبخس ثمنه على بائعه ".

ثانياً : المتجر السلطانى فى العصر الأيوبى :

لقد تابع الأيوبيين والمماليك سياسة الفاطميين التجارية، واستمر المتجر السلطانى يؤدى فى عهديهما العمل نفسه الذى كان يؤديه أيام الفاطميين، وظلت مصر والبحر الأحمر القنوات الرئيسية للتجارة بين الشرق والغرب حتى الفتح العثمانى لمصر[٤٢].

وكان اقتصاد مصر قد تأثر في أواخر أيام الفاطميين بسبب الأحداث السيئة والاضطرابات الداخلية والصراع على الحكم وزراء العصر الفاطمي الثاني . وبعد أن خلص حكم مصر لصلاح الدين الأيوبي كانت أولى المسئوليات التي وقعت على عاتقه هي إصلاح اقتصاد البلاد وانتشالها من حالة الشلل الاقتصادي التي كانت تعيش فيها . وقد أدرك صلاح الدين أن التجارة وانتعاشها هي السبيل الوحيد لإصلاح اقتصاد البلاد، فبذل قصارى جهده لإنعاش تجارة مصر وإحياء اقتصادها .

وأخذت أحوال تجارة مصر في التحسن بعد الجهود التي بذلها صلاح الدين وخلفاؤه من بعده من حكام الدولة الأيوبية لإعادة تجارة المرور بين الشرق والغرب عبر أراضيها بعد انقطاعها فترة من الزمن بسبب أحداث الحروب الصليبية التي اندلعت نيرانها آنذاك . وقد عادت الجمهوريات التجارية الإيطالية إلى الإتجار مع مصر في بداية حكم صلاح الدين لها، رغم استمرار الحروب الصليبية . وكان اقتصاد هذه الجمهوريات قد أضير وتأثر بسبب قرار المقاطعة الذي فرضته البابوية عليهم، ولم تعوضها المكاسب والامتيازات التجارية التي حصلت عليها من قادة الصليبيين عما كانت تجنيه قبلاً من عائدات التجارة مع مصر . وقد وازنت هذه الجمهوريات بين مدى ما سوف تستفيده من جانب الطرفين المتحاربين المسلم والصليبي فوجدت أنها تستفيد أكثر من الجانب المسلم المعتدى على أرضه وشعبه، لذلك رجحت عندها كفة التعامل معه .

وكان للجهود التي بذلها صلاح الدين وخلفاؤه من بعده أثر كبير في جذب التجار الإيطاليين ثانية إلى الثغور المصرية . وقد تغلب الوازع المادي على الوازع الديني وتغلب على عوامل المقاطعة الرغبة المشتركة بين مصر وهذه الجمهوريات الإيطالية في الاستفادة من هذا الباب الوفير من الربح في تجارة المرور بين الشرق والغرب . فضلاً عن ذلك فقد أفلحت الجهود التي بذلها صلاح الدين في تحييد أباطرة بيزنطة في حربه مع الصليبيين، وقد تم له بالفعل توقيع معاهدة سلام في سنة ٥٧٧ هـ/ ١١٨١م. مع الإمبراطور البيزنطي الكسيوس كومنين[٤٣]. وعلى أثر عقد هذه المعاهدات تشجعت

الجمهوريات الإيطالية على العودة للإتجار مع مصر من جديد وتزويد المتجر السلطاني بما يحتاجه من سلع وبضائع الغرب .

وكانت قرارات البابوية الخاصة بمنع الإتجار مع المسلمين قد لقيت اعتراضات كثيرة من جانب تجار الفرنج . كما أوضحت البندقية للبابا أنوسنت الثالث أن إقفال سوق له مثل تلك الأهمية أمام تجارها يعتبر بمثابة ضربة قاصمة لاقتصادها، فرضخ البابا أمام هذه الاعتراضات وقصر الحظر على بيع المواد الخام التي تخدم القوة الحربية لمصر مباشرة .

ورحب صلاح الدين، برغم حالة الحرب القائمة بينه وبين الصليبيين، بالتجار الإيطاليين وفتح لهم أبواب بلاده وأغراهم بالعودة إلى نشاطهم السابق بثغر الإسكندرية . وقد نجحت جهود صلاح الدين في هذا الصدد، وقد تردد صدى هذا النجاح فى المعاهدات التجارية التي عقدها مع ممثلي البندقية وجنوة وبيزا فى سنة ٥٦٩ هـ/ ١١٧٣م[٤٤]. ونتيجة لعودة سفن الغرب إلى الإسكندرية نشطت الحركة في هذا الميناء وزودت السفن المتجر السلطاني ببضائعها المتنوعة . وقد شهد الرحالة الأندلسي ابن جبير، عند وصوله إلى ميناء الإسكندرية سنة ٥٧٩ هـ/ ١١٨٣م، أعداداً هائلة من سفن التجار الإيطاليين التى جاءت لتزويد ديوان المتجر السلطاني بما يحتاجه، كذلك لنقل حاصلات الشرق إلى أوربا . وقد تواجد فى ميناء الإسكندرية في شتاء سنة ٥٨٣هـ/ ١١٨٧ - ١١٨٨م سبع وثلاثون سفينة تجارية كبيرة قادمة من جنوة وبيزا والبندقية وغيرها من مدن الدول الأوربية[٤٥].

وكانت البندقية أول المدن التجارية الأوربية التى سارعت بإعادة العلاقات التجارية مع مصر.وتضمنت معاهدتها المعقودة مع صلاح الدين سنة ٥٦٩ هـ/ ١١٧٣م منحها تسهيلات واسعة لتجارها في ثغر الإسكندرية[٤٦]. وجاءت جنوة بعد البندقية وعقدت معاهدة مع صلاح الدين فى العام نفسه وسمح لها، بمقتضى هذه المعاهدة، باتخاذ قنصل لها فى الإسكندرية يُشرف على تجارها المقيمين بالمدينة وعلى تجارها المترددين عليها والمتعاملين مع المتجر السلطاني ؛ إلا أن جنوة لم تعين لها قنصلاً في

الإسكندرية إلا سنة ٦٠١ هـ/ ١٢٠٥ م . كذلك أرسلت بيزا سفيرها في العام نفسه إلى القاهرة، وكان يدعى (الدبرانو) وعقد مع صلاح الدين معاهدة تجارية ذات شروط سخية . غير أنه حدث في ذات العام ما كاد يقضي على هذه العلاقة بسبب مهاجمة بعض البيازنة في البحر لتاجر كان صديقًا لشمس الدين توران شاه، أخي صلاح الدين، كان يحمل معه ٢٢٥ قنطاراً من الشب اشتراها لحساب المتجر السلطاني[٤٧]. ولكن حكومة بيزا سرعان ما تداركت الأمر وأعادت الشب المطلوب إلى المتجر السلطاني بمصر دون نقصان وكتبت تعتذر لصلاح الدين عن هذا الحادث وتعده بتوقيع العقاب على المعتدين .

هذا ولم تتوقف العلاقات التجارية بين المدن الإيطالية التجارية ومصر بوفاة صلاح الدين سنة ٥٨٩ هـ/ ١١٩٢م، فقد واصل خلفاؤه من بعده سياسته إزاء تجار الفرنج، واستمروا في الترحيب بهم ؛ الأمر الذي أدى إلى جلب المزيد من البضائع لمصر عمومًا وللمتجر السلطاني علي وجه الخصوص[٤٨]. وقد قامت كل من جمهورية بيزا والبندقية بتجديد معاهدتهما التجارية مع مصر مع الملك العادل، أخي صلاح الدين، الذي صار سلطانًا على مصر وعلى جانب كبير من أملاكه في الشام سنة ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م. ولم يتوان البيازنة والبنادقة من أن يصدروا إلى المتجر السلطاني ما تشددت الكنيسة الكاثوليكية في تحريم بيعه للمسلمين من الأسلحة والذخيرة وأخشاب السفن اللازمة لبناء أسطولها الحربي .

وأرسلت البندقية إلى مصر سفارة أخرى سنة ٦٤٢هـ/ ١٢٣٤م في عهد حكم الملك الصالح نجم الدين أيوب لتأكيد الامتيازات التجارية التي حصلت عليها من أخيه الملك العادل الثاني[٤٩]. وقد كانت حكومة البندقية والحكومات التجارية الأوربية الأخرى حريصة على أن تثبت لكل حاكم جديد يتولى حكم مصر رغبتها الأكيدة في استمرار صلاتها التجارية معها برغم استمرار الحروب الصليبية بين المسلمين والصليبيين .

وهكذا فشلت سياسة البابوية وقادة الحروب الصليبية في فرض الحظر التجاري على مصر، وبالتالي فشلوا في ضرب اقتصادها بحرمانها من المورد المالي الهائل

الذى كانت تحققه من وراء تجارة المرور بين الشرق والغرب، كذلك فشلوا فى حرمان المتجر السلطاني من البضائع والسلع اللازمة له[٥٠].

ولقد استمر المتجر السلطانى بثغر الإسكندرية زمن الأيوبيين يشترى من تجار الروم والفرنج مختلف السلع اللازمة للدولة وللجيش الأيوبى من أخشاب وحدايد وأقمشة حريرية وأقمشة صوفية كانوا يجلبونها معهم في سفنهم . وكان الشراء منهم يتم بطريقة خصم أثمان البضائع المشتراه منهم من قيمة الخمس المفروضة عليهم كضريبة جمركية عند دخولهم ميناء الإسكندرية، وفي حالة زيادة قيمة البضائع عن قيمة الخمس يُدفع الباقى منه ما يساوى ثلثه دنانير ذهبية وما يساوى ثلثيه بضائع محلية كان الشب أهمها[٥١].

ولقد كان تجار الكارم[٥٢] فى العهدين الأيوبى والمملوكي يزودون المتجر السلطانى بما يحتاجه من سلع الشرق المرتفعة القيمة مثل التوابل والبخور والعطور والفراء ولذلك اهتم سلاطين الأيوبيين، ومن بعدهم حكام المماليك بطائفة الكارمية وقدموا لهم التسهيلات اللازمة عند سفرهم في البحر أو إقامتهم في البلاد، حتى أنهم خصصوا لخدمتهم موظفًا حكوميًا كبيرًا برتبة وزير يهتم بأمرهم ويسهل لهم أمورهم[٥٣]. وقد عُرف هذا الموظف الكبير باسم "مستوفى البهار والكارم"، وتحدث القلقشندى عن اختصاصات هذا الموظف الكبير الذى يشغل هذه الوظيفة الهامة بقوله : "إن موضوعها التحدث على واصل التجار الكارمية من اليمن من أصناف البهار وأنواع المتجر، وهى وظيفة جليلة تارة تُضاف إلى الوزارة وتجعل تبعًا لها، وتارة تُضاف إلى الخاص (نظر الخاص) وتجعل تبعًا لها، وتارة تنفرد عنهما بحسب ما يراه السلطان[٥٤]. وكان على مستوفى البهار والكارم مسئولية أن يلاحظ ويجرد كل الوارد على أيدى تجار الكارم من عدن، ثم من جدة إلى مصر، والداخل فى فنادقهم[٥٥] حتى يستخلص منه ما يلزم المتجر السلطانى، ويترك الباقى ليشتريه التجار الأوربيون . وإلى جانب هذا الموظف نجد موظفين آخرين يقومان بمساعدته، وهما استادار الكارم، ومتحدث الكارم[٥٦].

ولتيسير إمداد الكارم المتجر السلطاني بما يلزم من سلع الشرق الغنية وبخاصة البهار؛ قام الأيوبيون بمثل ما قام به الفاطميين من حماية قوافل الكارم وسفنهم في المحيط الهندي والبحر الأحمر من خطر (متجرمة البحر) الذين كانوا يسطون على هذ السفن في عرض البحر وينتهبون ما تحمله ويقتلون من عليها فرصدوا سفنًا من أسطولهم لهذه الغاية[٥٧]. وقد أكدت وثائق الجنيزة هذا الأمر في كثير من القضايا التي طرحت خلال هذه الوثائق والتي تعرضت لتجار الكارم وما وقع عليهم من تجر في البحر . كذلك وفرت الدولة الأيوبية ومن بعدها الدولة المملوكية لتجار الكارم الأمن في الطرق البرية بين موانى مصر على البحر الأحمر وبين النيل وواديه، وشاهد على ذلك ما أورده الرحالة الأندلسي المسلم ابن جبير في كتاب رحلته عن الأمان الذى كان يسود هذه الطرق البرية رغم خلوها ووحشتها فى بعض أوقات العام[٥٨]. وقد ذكر العميد، ابن المكين (المتوفى فى القرن السابع الهجرى) أن السبل البرية عمومًا كانت آمنة فى عهد الأيوبيين، وأورد أن السلطان الملك الكامل الأيوبي رتب خفرات على الطرقات لحفظ التجار المترددين عليها، فكان التجار يعبرون تلك البرارى الموحشة والصحارى القاحلة دون أن يروعهم شيء أو يهددهم خطر[٥٩].

ثالثاً : المتجر السلطانى فى العصر المملوكى :

استمر المتجر السلطانى فى العصر المملوكى يؤدى وظيفته التى قام من أجلها في العصرين الفاطمى والأيوبى، من حيث توفير السلع الضرورية للدولة وتخزينها لوقت الحاجة وضمان عدم احتكار التجار لهذه السلع، وانفراد احتكاره لها والاستفادة من فرق السعر بين البيع والشراء لهذه السلع، وكذلك احتكاره لأهم سلع ذلك العصر وهي التوابل ومنافسة تجار الكارم فيها، ثم قصر الإتجار فيها عليه دونهم فى عصر دولة المماليك الجراكسة .

ولقد تحدث المقريزى عن أحداث سنة ٦٦٢هـ، فى عهد السلطان الظاهر بيبرس البندقدارى عن الغلاء الذى حدث فى ذلك العام وعن دور المتجر السلطانى فى كسر

حدة هذا الغلاء بقوله : " إن ثمن القرط (البرسيم) الذى قضمته الخيول السلطانية وجمال المناخات السلطانية بأرض مصر ما مبلغه خمسون ألف دينار . وفى هذه السنة ارتفعت الأسعار بمصر فبلغ إردب القمح نحو المائة درهم نقرة (فضة نقية) ؛ فأمر السلطان بالتسعير، فاشتد الحال وعدم الخبز وبلغ القمح مائة درهم وخمسة دراهم الإردب، والشعير إلى سبعين درهمًا الإردب، والخبز ثلاثة أرطال بدرهم، واللحم كل رطل بدرهم وثلث، وبلغ بالإسكندرية إردب القمح ثلاثمائة وعشرين درهم من الورق (الدراهم المضروبة) . ثم اشتد الحال بالناس حتى أكلوا ورق اللفت والكرنب ونحوه، وخرجوا إلى الريف فأكلوا عروق الفول الأخضر . فلما كان يوم الخميس سابع ربيع الآخر نزل السلطان إلى دار العدل وأبطل التسعير وكتب إلى الأمراء (السلطانية) ببيع خمسمائة إردب من المتجر كل يوم لضعفاء الناس ويكون البيع من ويبتين إلى ما دون ذلك حتى لا يشترى من يخزنه ونودى للفقراء فاجتمعوا تحت القلعة وأمر أن يُعطى كل فقير كفاية مدة ثلاثة أشهر وأمر أن يُفرق من الشون السلطانية على أرباب الزوايا كل يوم مائة إردب بعد ما يُعمل خبزًا بجامع ابن طولون . وشرع الناس فى فتح المخازن وتفرقة الصدقات ؛ فانحط السعر إلى عشرين درهمًا الإردب وقلت الفقراء واستمر الحال إلى شهر رمضان فدخل المُغل (المحصول) الجديد وانحل السعر فى يوم واحد أربعين درهمًا الإردب[٦٠].

وفى عهد السلطان بركة خان بن الظاهر بيبرس، فى عام ٦٧٠ هـ، قام المتجر السلطانى بشراء كميات كبيرة من القمح قام بتخزينها فى أهرائه بسبب رخص سعره فى ذلك العام بسبب أن فيضان النيل فى ذلك العام كان قد غمر أرض مصر كلها، ولما انحسر ماؤه زُرعت كل الأرض قمحًا، وقد أورد المقريزى عن ذلك قوله : " ورخص سعر الغلة حتى بيع الإردب القمح بخمسة دراهم والإردب الشعير بثلاثة دراهم والإردب من بقية الحبوب بدرهمين[٦١]".

وعن المتجر السلطانى فى عهد السلطان المملوكى الناصر محمد بن قلاوون[٦٢]، يروى المقريزى رواية مؤداها أن هذا السلطان اقترض فى عام ٧١١هـ مالاً من تجار

الكارم ثمن أشياء له وللمتجر السلطانى اشتراها من تجار الفرنج . ويورد المقريزى بصدد ذلك ما نصه : " فى سنة ٧١١ هـ فى عهد سلطنة الناصر قلاوون اشترى السلطان من الفرنج جواهر وغيرها للمتجر فبلغ ثمنها ستة عشر ألف دينار وأحالهم (أى الفرنج) بها على كريم الدين أكرم بن عبدالكريم متولى وكالته ومتجره (آنذاك) . فذكر الفرنج للسلطان أنهم سوف يسافرون بعد ثلاثة أيام (من الإسكندرية) فحلف السلطان متولى متجره بألا يؤخرهم (فى الدفع) عن ثلاثة أيام . فنزل (كريم الدين) إلى داره وهو محصور لعدم المال عنده، واستشار (كريم الدين) الأمير علاء الدين بن هلال الدولة والصلاح الشرابيشى فحسنا له أخذ حاصل المارستان المنصورى والاقتراض من تجار الكارم بقية المبلغ . وكانت تجار الكارم بمصر حينئذ فى عدة وافرة ولهم أموال عظيمة . ومضى من الأجل يومان وأصبح فى اليوم الثالث آخر الأجل، فأتاه الفرنج وقت الظهر لقبض المال ؛ فاشتد قلقه، وأبطأ عليه حضور الكارم . وبينما هو فى ذلك إذ أتاه تجار الكارم، فنظر بعضهم إلى واحد من الفرنج له عنده مبلغ عشرين ألف دينار قراضاً فسأل التجار الفرنج عن سبب جلوسهم على باب كريم الدين فقالوا : "لنا عليه حوالة من قبل السلطان بمال وقد وعدنا بقبضه اليوم "، فطالبهم الكارمى بماله من مبلغ القراض فوعدوه بأدائه . وبلغ ذلك كريم الدين فسر به سروراً زائداً وكتمه، وأمر بالكارم والفرنج فدخلوا عليه فلم يُعرف الكارم بشىء من أمره ولا أنه طلبهم ليقترض منهم مالاً، بل قال : ما بالكم مع الفرنج ؟ "فعرفوه أمر القراض الذى عند الإفرنجى، فقال لهم: "مهما كان عند هذا الإفرنجي هو عندى " ففرح الفرنج بذلك وأحالوا الكارمى على كريم الدين بستة عشر ألف دينار وهى التى وجبت لهم عليه بحوالة السلطان، ودفعوا أربعة آلاف تتمة عشرين ألف دينار للكارمي، وقام الفرنج وقد خلص كريم الدين من تبعتهم بغير مال وألزم الكارمي بالمبلغ فمضى هو وبقية التجار من غير أن يقترض منهم شيئًا، فعد هذا من غرائب الاتفاق"[٦٢].

ويروى المقريزى أن "النشو" وهو شرف الدين عبدالوهاب بن فضل الله، والنشو لقبه، وهو كاتب الأمير قوصون، كان يباشر المتجر السلطاني في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون وأنه "كان يظهر فى جهته للديوان عما كان يحضر إليه من أصناف

المتجر أيام مباشرته وهو جملة كثيرة"[٦٤]. وأضاف المقريزي بأن النشو كان قد استقر في نظر الخاص في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون وأنه كان يشرف على متجر السلطان ويتولى المكسب للمتجر بما يخزنه فيه من بضائع كان يبيعها بأسعار عالية[٦٥].

وقال الصلاح الصفدي أن النشو "حين كان في الاستيفاء كانت أخلاقه حسنة وفيه بشر وطلاقة وجه وتسرع لقضاء حوائج الناس وكان الناس يحبونه، فلما تولى نظر الخاص وكثُر الطلب عليه وزاد السلطان (الناصر) في الإنعامات والعمائر وبالغ في أثمان المماليك وزوج بناته واحتاج إلى الكلف العظيمة ساءت أخلاق النشو وأنكر من يعرفه وفتح أبواب المصادرات"[٦٦]. وزاد أبوالمحاسن في ظلم النشو واستبداده بأمر المتجر السلطاني بقوله : " وأما أمر النشو فإنه لم يزل على الظلم والعسف في الرعية والأقدار تساعده إلى أن قبض عليه السلطان الملك الناصر في يوم الاثنين ثاني صفر سنة أربعين وسبعمائة وعلى أخيه مجد الدين رزق الله وعلى أخيه المخلص وعلى مقدم الخاص ورفيقه، وسبب ذلك أنه زاد في الظلم حتى قل الجالب إلى مصر وذهب أكثر مال التجار لطرح الأصناف عليهم بأغلى الأثمان، وطلب السلطان الزيادة فخاف العجز فرجع عن ظلم العام إلى الخاص ورتب مع أصحابه ذلك"[٦٧].

وكان النشو قد طلب تجار القاهرة ومصر سنة ٧٣٣ هـ، وطرح عليهم عدة أصناف من الخشب والجوخ والقماش مما هو في المتجر السلطاني بثلاث أمثال قيمته، كذلك طرح النشو على التجار قماشًا استدعى به من الإسكندرية للمتجر بثلاث أمثال قيمته، وحمل النشو للسلطان من هذا وشبهه أموالاً عظيمة[٦٨]. هذا وقد اتهم النشو المباشرين لديوان المتجر السلطاني بالبرطلة (الرشوة)، وطلب من السلطان أن يطلق يده في الإشراف عليهم، وأخبره قائلاً له بأنه "لو سلم منهم لملأ خزانة السلطان وحواصله أموالاً لكنه يخشاهم أن يغيروا السلطان عليه"، ورمى النشو المباشرين لديوان المتجر بعظائم من كثرة مالهم وزيادة نعيمهم مما أخذوه من مباشرتهم من مال السلطان . فأذن له السلطان في عمل ما يختاره، وأن يتصرف في الدولة ولا يبالي بأحد، ووعده بتقوية يده وتمكنه ومنع من يعارضه[٦٩].

وفي سنة ٧٣٦هـ في منتصف شهر جمادى الآخرة في عهد السلطان الناصر تحركت أسعار الغلال وارتفع سعر القمح من خمسة عشر درهمًا الإردب إلى عشرين درهمًا، ثم إلى ثلاثين درهمًا، وارتفع إلى أربعين درهمًا، فتوقفت أحوال الناس وأمسك الأمراء وغيرهم عن البيع طلبًا للفائدة ؛ فخاف السلطان عاقبة ذلك فطلب المحتسب "محمد بن حسين ابن علي الأسعدي"، وقد بلغ الإردب خمسين درهمًا وأنكر عليه . فكتب السلطان بحمل الغلال إلى المتجر من غزة والكرك والشوبك وبلاد دمشق، وبألا يترك بهذه البلاد غلة مخزونة حتى تحمل إلى المتجر، ونودي بألا يباع القمح بالقاهرة ومصر بأكثر من ثلاثين درهمًا، ومن باع بأكثر من ثلاثين نهب ماله . فأمسك مباشرو الأمراء أيديهم عن البيع، وصاروا يجلسون بأبواب الشُون ولا يبيعون منها شيئًا ؛ فاشتد الأمر وباع السماسرة الإردب بستين وسبعين درهمًا خفية . وصار الأمراء يخرجون الغلة من الشُون على أنها جراية لمخاديمهم وما هي إلا مبيع بما ذُكر فطلب السلطان " الضياء بن الخطيب الآبار الشامي "، وقد اشتهر بكفايته وأمانته وفوض إليه الحسبة والمتجر، فقام الضياء بختم شُون الأمراء كلها بعد أن كتب ما فيها من عدد الأرادب وكتب ما يحتاجه الأمير من الجراية والمؤنة والعليق لدوابه إلى حين قدوم المغل الجديد . ثم طلب السماسرة والكيالين وأشهد عليهم ألا تفتح شُون متجره إلا بإذنه وباع ما في الشُون الإردب بثلاثين درهمًا(٧٠).

وأضاف المقريزي عن النشو وصلته بالمتجر السلطاني قوله : " في سنة ٧٣٧ هـ عُدم فرو السنجاب فلم يقدر على شيء منه لعدم جلبه ؛ فأمر النشو بأخذ ما على التجار من الفرجيات المفَرّات (ذات الفراء) فكُبست حوانيت التجار والبيوت حتى أخذ ما على الفرجيات من السنجاب، فبلغ النشو وقوع التجار فيه ودعاؤهم عليه فسعى عند السلطان عليهم، ونسب جماعة منهم إلى الربا في المقارضات وأنهم جمعوا من ذلك ومن الفوائد على الأمراء شيئًا كثيرًا . وأن عنده في المتجر أصناف الخشب والحديد وغيره واستأذنه في بيعها عليهم، فأذن له السلطان . فنزل وطلب تجار القاهرة ومصر وكثيرًا من أرباب الأموال ووزع عليهم من ألف دينار كل واحد إلى ثلاثة آلاف دينار

ليحضروا بها ويأخذوا عنها صنفًا من الأصناف فبلغت الجملة خمسين ألف دينار عاقب عليها غير واحد بالمقارع في أخذها[٧١].

وفي هذا العام صادر النشو عدة مخازن للتجار وأخر ما فيها من البضائع لطرحها بثلاث أمثال قيمتها وعوض أربابها سفاتج[٧٢] على الخشب والسمك البوري، فكان منها مخزن فيه حديد قومه بخمسين ألف درهم على المارستان (المنصوري)"[٧٣].

ويواصل المقريزي ذكر أنواع البضائع التي وردت على المتجر السلطاني أثناء إدارة النشو له في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون فيقول أنه في سنة ٧٣٧هـ وصل من متجر الخاص إلى المتجر السلطاني ستمائة قطعة قطران طرحت على الزياتين وأصحاب المطابخ بمائتي درهم للقطعة، ثم طرح النشو أيضًا ألف مقطع شربٍ بحساب ثلاثمائة درهم المقطع، وقيمة ما بين مائة وخمسين ومائة وستين درهمًا المقطع، وفي هذه السنة قدم عدة تجار من الشام بثياب بعلبكي كثيرة فأخذها النشو جميعها بقيمة اختارها، ثم طرحها على تجار القاهرة بثلاثة أمثال قيمتها"[٧٤].

وفي حادي عشر جمادى الأولى سنة ٧٣٩ هـ، طلب السلطان الناصر من النشو أن يدبر له أموالاً من أجل تجهيز وضع ابنته الحامل بمبلغ يزيد على ثلاثمائة ألف دينار، فأخذ النشو في التدبير لذلك ورتب جهاته من ثمن السكر وعسل وقند[٧٥] وقماش وخشب في المتجر يطرحه على الناس، وعمل أوراقًا بمظالم اقترحها بلغت جملتها خمسمائة ألف دينار ومائة ألف إردب غلة، وأعلم بها السلطان من الغد، وطرح النشو ما عنده من البضائع على الناس بمصر والقاهرة[٧٦].

وذكر أبوالمحاسن أن النشو لما زاد عليه طلب السلطان المزيد من الأموال[٧٧] خاف أن يعجز عن تلبية طلباته، فرجع عن ظلم العام إلى ظلم الخاص ورتب ذلك مع أصحابه، وكانت عادته في كل ليلة أن يجمع إخوته وصهره ومن يثق به في النظر فيما يحدث من المظالم، يقترح كل منهم ما يقترحه من مظالم ثم يتفرقون . فرتبوا في ليلة من الليالي أوراقًا تشتمل على فصول يتحصل منها مليون دينار عينًا وقرأها على السلطان ؛ منها التقاوي السلطانية في إقطاع الأمراء والأجناد وجملتها مائة وستون

ألف إردب، ومنها الأرزاق الإحباسية الموقوفة على المساجد والجوامع والزوايا وغير ذلك وهي مائة وثلاثون ألف فدان . كذلك إلزام المزارع بخراج ثلاث سنين، وأخذ أرض جزيرة الروضة وضمها للخاص السلطاني، كذلك أخذ حواصل الأمير أقبغا عبدالواحد وأمواله(٧٨).

وجاءت نهاية النشو بسبب سياسته الاقتصادية المجحفة للناس والتجار واستغلاله موقعه الوظيفي في رئاسة المتجر السلطاني الذي حاد به عن السياسة التي رُسمت له وقت إنشائه، وجمع لنفسه وأسرته ثروة طائلة من وراء المتجر السلطاني، وظلمه الخاص والعام، وقد قبض عليه وعلى أخيه "رزق الله" وأخيه "المخلص" وسائر أقربائه . وقد عُذب النشو في محبسه حتى مات متأثرًا من هذا التعذيب يوم الأربعاء ثاني شهر ربيع الآخر سنة ٧٤٠ هـ. ودُفن في مقابر اليهود بكفن قيمته أربعة دراهم، ووكل بقبره من يحرسه مدة أسبوع خوفًا من العامة أن تنبشه وتحرقه، وكانت مدة ولاية النشو سبع سنين وسبعة أشهر . كذلك قبض على ولي الدولة عامل المتجر من قبل النشو، ومات تحت العقوبة وألقيت جثته لتنهشها الكلاب(٧٩)، وقد وجد له ما قيمته خمسون ألف دينار كان قد اختلسها من أموال المتجر .

وقد وجد للنشو، بعد وفاته، خمسة عشر ألف دينار مصرية وألفان وخمسمائة حبة لؤلؤ قيمة كل حبة ما بين ألف إلى ألفين درهم، وقطعة زمرد فاخر زنتها رطل، وسبعون فص ياقوت كل فص قيمته خمسة آلاف درهم، وستون حبلاً من اللؤلؤ، ومائة وسبعون خاتم من الذهب والفضة بفصوص ثمينة، ذلك غير ما وجد في حواصله من الصيني والبلور والتحف السنية الشئ الكثير، كل ذلك من أموال المتجر، وبيعت له دور بمائتي ألف درهم . وقد خلف النشو وراءه ستين جارية وأمة وامرأته وولدين له وعندهم مائتا قنطار عنب ومئات من أقماع السكر المجروش المأخوذ من سلع المتجر(٨٠). وفي يوم الثلاثاء ثالث صفر نودي بالقاهرة ومصر : " يا أهل مصر . . بيعوا واشتروا واحمدوا الله على خلاصكم من النشو"(٨١).

وتحدث المقريزى عمن تولى أمر المتجر بعد النشو، وهو الوزير الصاحب علم الدين عبدالله بن تاج الدين، المعروف بابن زنبور(٨٢). وكان ابتداء أمر ابن زنبور أنه باشر استيفاء الوجه القبلى فنهض فيه وشكرت سيرته إلى أن عرض الملك الناصر محمد بن قلاوون الكتاب ليختار منهم من يوليه كاتب الإسطبل، وكان ابن زنبور هذا من جملتهم وهو شاب فأثنى عليه الفخر ناظر الجيش وساعده الأكوز والنشو فولى كاتب الإسطبل عوضاً عن ابن الجيعان، فنالته فيها السعادة وأعجب به السلطان لفطنته فدام على ذلك حتى مات الناصر، فاستقر ابن زنبور مستوفي الصحبة ثم انتقل عنها إلى نظر الدولة ثم ولى نظر الخاص، ثم أضيف إليه نظر الجيش، وجمع بعد مدة إليهما الوزارة ولم تتفق لأحد قبله هذه الوظائف(٨٣). هذا وقد وكل ابن زنبور نظارة المتجر السلطانى إلى خاله التاج بن لفتية .

وذكر أبوالمحاسن أن ابن زنبور عُظم فى الدولة ونالته السعادة حتى أنه كان يُخلع له فى ساعة واحدة ثلاث خلع ويخرج له ثلاث أفراس، ونفذت كلمته وقويت مهابته وأتجر فى جميع الأصناف حتى الملح والكبريت . ولما صار فى هذه الرتبة كثر حساده وسعوا فيه عند صرغتمش وأغروه به فعزله السلطان من الوزارة وأحل مكانه صرغتمش . وبينما هم كذلك جاءهم الخبر بعصيان والى حلب ومسيره إلى مصر للاستيلاء عليها، فطلب السلطان من وزيره (صرغتمش) ضرورة الخروج له، ورسم له بتهيئة بيوت السلطان وتجهيز الإقامات في المنازل، فذكر له الوزير أنه ما عنده مال لذلك فرسم له بقرض ما يحتاج إليه من التجار فطلب تجار الكارم وباعهم غلالاً من أهراء المتجر بالسعر الحاضر وعدة أصناف أخر وكتب لمغلطاى بالإسكندرية وأخذ منه أربعمائة ألف درهم وأخذ من النائب مائة ألف درهم قرضاً من الأمير بلبان الأستادار مائة ألف درهم، فلم يمض أسبوع حتى جهز الوزير جميع ما يحتاج إليه السلطان(٨٤).

وفى ذلك العام (٧٥٢هـ) نزل الأمير صرغتمش إلى بيت ابن زنبور بالصناعة بمدينة مصر (الفسطاط) وهدم منه ركنًا فوجد فيه ٦٥ ألف دينار، وحملها إلى القلعة وأخذ ناظر الخاص فى كشف حواصل ابن زنبور بمصر فوجد له من الزيت والشيرج

- والنحاس والرصاص والكبريت وزيت الإضاءة (العكر) والبقم (القرض) والقند (السكر المجروش) والعسل وسائر أصناف المتجر ما أذهله، فشرع فى بيع ذلك كله ، كذلك وجد له اثنان وثلاثون مخزنًا فيها من أصناف المتجر ما قيمته أربعمائة ألف دينار، ووجد بالأهراء عشرين ألف إردب قمح"[٨٥].

وطلب التاج بن لفتية ناظر المتجر فلم يوجد وكبست بسببه عدة بيوت وصار الأمير صرغتمش ينزل ومعه ناظر الخاص وشهود الخزانة وينقل حواصل ابن زنبور من مصر إلى حارة زويلة فأعياهم كثرة ما وجدوا له .

وصار الأمير صرغتمش ينزل بنفسه وينقل قماش ابن زنبور وأثاثه إلى حارة زويلة ليكون ذخيرة للسلطان فبلغت عدة الحمالين الذين حملوا الأواني الذهب والفضة والبلور والصيني والكتب والملابس الرجالية والنسائية واللآلئ والبسط الحريرية والمقاعد ثمانمائة حمال سوى ما حمل على البغال . وكان ما وجد له من أواني الذهب الهرجة (الدنانير الخالصة العيار) مائتى ألف دينار، وأربعة آلاف دينار، ومن ملابسه ألفين وستمائة فرجية ومن البسط ستة آلاف بساط ومن الخيل والبغال ألف رأس، ومن معاصر السكر خمس وعشرون معصرة ومن الإقطاعات سبعمائة إقطاع كل إقطاع متحصله خمسة وعشرون ألف درهم في السنة . ووجد له مائة عبد وستون طواشيًا وسبعمائة جارية وسبعمائة مركب في النيل ورخام بمائتى ألف درهم ونحاس بأربعة آلاف دينار، ووجد له اثنان وثلاثون مخزنًا فيها من أصناف المتجر ما قيمته أربعمائة ألف دينار، ووجد له اثنان وثلاثون مخزنًا فيها من أصناف المتجر ما قيمته أربعمائة ألف دينار، ووجد له مائتا بستان وألف وأربعمائة ساقية ووجد فى حاصل بيت المال مبلغ مائة وستون ألف درهم وبالأهراء نحو عشرين ألف إردب[٨٦].

وقد ألقى القبض على ابن زنبور وأراد صرغتمش قتله لكن الأمير شيخون أمر بعدم قتله والاكتفاء بنفيه إلى قوص، وهناك مات بها بعد أن أخذ سائر موجوده، وأخذ منه ومن حواشيه فوق المليوني دينار[٨٧].

وذكر أبوالمحاسن استمرار عمل المتجر السلطاني في عهد أبناء الملك الناصر محمد بن قلاوون فأورد بأنه في يوم التاسع من شهر شعبان سنة ٧٥٢ هـ أطلق سراح الأمير الرسولي على بن داود بن يوسف بن عمر، صاحب اليمن، من سجنه في الكرك على أن يعود إلى بلاده عن طريق ميناء عيذاب، وأن أمه " قد كتبت من اليمن إلى تجار الكارم توصيهم بابنها المجاهد وأن يقرضوه ما يحتاج إليه وأنها ختمت على أموالهم من صنف المتجر بعدن وتعز وزبيد بعد أن كان رسم له الملك الناصر حسن بالتوجه إلى بلاده"(٨٨).

وفي عهد المماليك الجراكسة الذي يبدأ بحكم السلطان الملك الظاهر برقوق سنة ٧٨٤هـ(٨٩)، نشطت الحركة التجارية في مصر وأفاد منها التجار وسلاطين المماليك . ولا شك في أن الثروة الضخمة التي جنتها مصر من التجارة قد ساعدت السلاطين والأمراء على أن يعيشوا في رفاهية وترف، وأن يخلدوا ذكراهم بتلك الآثار القيمة التي لم تزل تملأ أرجاء القاهرة، عاصمة الإمبراطورية المملوكية، فضلاً عما هناك من آثار في المدن الأخرى(٩٠). حقيقة أن سلاطين المماليك هم الذين ظفروا بالنصيب الأوفر من عائد الثروة التجارية وذلك بما تجمع لهم من الرسوم المتنوعة، فضلاً عن أعمالهم التجارية الخاصة بهم في المتجر السلطاني.

ولقد تحدث أبوالمحاسن عند ذكره لمن توفي من الأعلام في السنة السادسة من سلطنة الظاهر برقوق الأولى على مصر (سنة ٧٨٩ هـ) عن الوزير الصاحب شمس الدين إبراهيم المعروف بكاتب أرنان، وكان قد تولى الإشراف على المتجر السلطاني آنذاك وتولى الوزارة لبرقوق، وقد توفي وبالمتجر ستون ألف إردب غلة وألف قنطار من الزيت، وأربعمائة قنطار ماء ورد قيمة ذلك كله خمسمائة ألف دينار، "هذا بعد قيامه بكلف الديوان تلك الأيام أحسن قيام"(٩١).

كذلك ذكر أبوالمحاسن أنه توفي في ذلك العام التاجر نور الدين على بن عنان في شهر شوال، وكان من أعيان تجار الكارم بمصر والذين كانوا يتعاملون مع المتجر السلطاني، وذكر عنه أيضاً أنه خلف مالاً كبيراً(٩٢).

وعند الحديث عن وفاة السلطان برقوق ذكر أبوالمحاسن أنه خلف فى المتجر من الغلال وعسل قصب السكر والسكر وأنواع الفرو ما قيمته مليون وأربعمائة ألف دينار[٩٣].

وتحدث أبوالمحاسن في كتابه "المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي" عن التاجر الرئيس برهان الدين إبراهيم بن عمر بن على المحلى المشهور، وذكر بأنه انتهت إليه رئاسة التجار في زمانه، وأنه بلغ من الحظ فى المتجر (السلطانى) وسعة المال إلى الغاية وأنه لم يزل على رئاسته إلى أن توفي يوم الأربعاء ثانى عشرين شهر ربيع الأول سنة ٨٠٦ هـ، وأنه خلف وراءه مالاً جزيلاً[٩٤].

وقد لجأ بعض سلاطين المماليك الجراكسة إلى احتكار السلع الهامة والإتجار بها في المتجر السلطاني، وكان السلطان الأشرف برسباى (٨٢٥ - ٨٤١هـ/ ١٤٢٢-١٤٣٨م) رائد هؤلاء السلاطين في هذا الأمر . فلقد احتكر برسباى صناعة السكر وتجارته داخل البلاد. وفى صفر سنة ٨٣١ هـ أمر السلطان بأنه لا يزرع أحد من الناس قصب السكر إلا السلطان فتضرر الناس من ذلك أشد الضرر، مما أدى إلى سخط عام لأن السكر كان يستخدم علاجًا في أوقات الأوبئة، وجاء اقتران هذا الاحتكار بوقوع وباء عام مضاعفًا للشدائد والمتاعب التي يلقاها الرعايا[٩٥]. واحتكر المتجر السلطانى في عهد برسباى أيضًا تجارة الخشب والجواهر والمصنوعات المعدنية، كما احتكر تجارة الغلال والتبن واللحوم، وغير ذلك من الأصناف حتى أصناف الخضر وما شابه ذلك وما شاكله . كذلك احتكر السلطان برسباى تجارة التوابل، وأصدر لهذا الغرض مرسومًا في عام ٨٣١ هـ / ١٤٢٨ م يحرم به شراء التوابل من غير مخازن السلطان بالمتجر السلطانى[٩٦]، وفى نفس الوقت أجبر تجار الشرق على شراء البضائع التى يبيعها المتجر بسعر مرتفع مثل العقيق والنحاس وغيرهما من السلع الرائجة[٩٧].

ولقد احتكر برسباى تجارة التوابل، التى كان تجار الكارم يأتون بها عمومًا من بلاد الهند إلى مصر ، وقام بخزن التوابل بمخازن المتجر فى الإسكندرية وقصر بيعها هناك ، وقد أشار إلى ذلك ابن إياس بقوله " إنه فى عام ٨٣١ كان بداية أمر بيع الفلفل على تجار الإفرنج بالإسكندرية ولم يعهد هذا قبل ذلك"[٩٨].

والتنفيذ سياسته التجارية، فيما يختص بتجارة المرور بين الشرق والغرب قام برسباى بوضع ميناء جدة (الحجازى) تحت الإدارة المصرية المباشرة بعد أن صار هذا الميناء هو محطة تجارة المرور العالمية الأساسية بدلاً من ميناء عدن (اليمنى) . ذلك أن ميناء عدن كانت حتي أوائل القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى، الميناء الرئيسية التي ترد إليها البضائع الهندية المارة إلى مصر، غير أن سوء معاملة بنى رسول باليمن ومكوسهم الباهظة على السلع التى تحملها السفن التجارية المارة بها، صرفت قادة هذه السفن عن النزول فى عدن، وتوجهوا بسفنهم إلى جدة . من ذلك ما حدث عام ٨٢٦ هـ/ ١٤٢٣ م حين نزل أحد قباطنة البحر القادمين من ميناء (قاليقوط) الهندى إلى جدة وأخذ يشكو من سوء تصرف السلطات اليمنية مع التجار، ولكنه لم يجد نصيراً من عمال جدة التابعين لشريف مكة؛ إذ استولى وكلاء الشريف على حمولة سفنه من البضائع بالسعر الذى حددوه، ووزعوا هذه البضائع على تجار مكة، ولم يجد القبطان بدًا من تغيير خط سيره فى السنوات التالية فنزل فى ميناء سواكن وجزائر دهلك، بشرقى إفريقيا، غير أن المعاملة التى لقيها فى هذه الأماكن لم تكن خيراً مما لقى سابقًا فى عدن أو جدة، فاضطر إلى التوجه بعد ذلك إلى ميناء ينبع التى كانت تحت حكم نائب مملوكى . إلا أن نائب جدة حاول أن يغرى القبطان بالعودة إلى جدة، ووعده بحسن المعاملة، بعد أن تدخل السلطان برسباى فى الأمر وأصدر أوامره بحسن معاملة التجار . ومنذ ذلك الوقت بدأت ميناء جدة تزدهر، وأنزل نفس القبطان بضاعته فيها فى عام ٨٢٨ هـ/ ١٤٢٥م ؛ وكانت تحملها أربع عشرة سفينة . ونظراً لما لمسه من تساهل وتغير ملموس فى المعاملة تشجع وازداد عدد السفن القادمة من الشرق إلى جدة إلى أربعين سفينة فى السنة التالية[٩٩]، فى ظل إشراف شريف مكة آنذاك وهو حسن بن عجلان على جدة[١٠٠]، وعلى هذا النحو تمضى الرواية إلى أن أصبحت جدة المركز الرئيسى لهذه التجارة بدلاً من عدن .

ولقد خشى السلطان برسباى أن تفلت تجارة التوابل من يده، وكانت تكون آنذاك المورد الرئيسى لمتجره وللدولة، نظراً لما كانت الدولة تحصله من رسوم وافرة على تلك السلعة الخفيفة الحمل والمرتفعة القيمة والثمن. وقد كانت الدولة تحصل عشر قيمة هذه

التوابل رسومًا عند رسو سفنها في موانيها . وقد بلغت هذه الرسوم سنة ٨٢٨هـ/ ١٤٢٥م، سبعين ألف دينار . وازداد تمسك السلطان برسباى بتجارة التوابل، نظراً لما كانت رسومها تعينه على مواجهة المشاكل الاقتصادية التى شهدتها البلاد، وخاصة بعد الأزمة الاقتصادية التى عاشتها مصر فى أوائل القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى . لذلك عمل جاهداً على استكمال فرض سيادة مصر التامة على بلاد الحجاز، وأن تحول هذه السيادة التى كانت آنذاك سيادة رسمية صورية إلى سيادة فعلية، وأن تضع ميناء جدة تحت الحكم المصرى المباشر(١٠١).

وترتب على هذه الخطوة خطوة أخرى وهى توجيه غالبية هذه التجارة إلى ميناء الإسكندرية حيث يوجد من كبار التجار من يشتغل بالمتجر السلطانى لحساب السلطان . وحقق السلطان برسباى – وهو الذى حدث فى عهده هذا التحول – أرباحاً ضخمة من اشتغاله بتجارة البهار فى السنوات الأولى التى تدفقت فيها هذه السلعة إلى ميناء الإسكندرية، واندفع برسباى إلى تحقيق المزيد من هذه الأرباح وانتهى به الأمر إلى احتكار هذه التجارة .

ولقد استغل برسباى تغير سياسة شريف مكة حسين بن عجلان مع التجار النازلين بجده وارتفاع شكواهم وشكوى الحجاج من ظلمه وتعسفه، وقام بإرسال حملة عسكرية إليه لتأديبه ووضع جده تحت الإدارة المصرية مباشرة لضمان وصول التوابل المطلوبة إلى مخازن السلطان فى المتجر السلطانى بالإسكندرية "بعد أن يتوجه إليها فى كل عام، عند وصول المراكب الهندية إليها، أمير مملوكى يعاونه "شاد" يقوم بإتمام هذه المهمة على التمام"(١٠٢). وقام برسباى بأخذ العشور من أموال التجار بميناء جدة . وقد كان ذلك، كما يذكر ابن إياس: أول من أخذ العشور من أموال التجار ببندر جدة "، وأضحت جده، منذ ذلك الحين، مستودعًا لتجارة الهند، وأنشأ برسباى ديوانًا خاصًا بها يتولى هذا الأمر، أطلق على متوليه "شاد جدة"(١٠٣).

وكان على برسباى واجب حماية ميناء جده من منافسة الموانى الأخرى التى كانت تقوم باستقبال تجارة الشرق الأقصى مثل موانى عدن وهرمز عند مدخل الخليج

العربي والبحر الأحمر وعيذاب على البحر الأحمر، لكي يضمن ورود ما يحتاجه المتجر السلطاني من التوابل التي تصل إلى ميناء جدة[١٠٤]. وبعد أن نجح برسباي في إحكام سيطرته على جدة وتركز جباية المكوس على التوابل وغيرها من سلع بها، أصبح المتجر السلطاني منذ سنة ٨٣٢هـ، هو المشتري الرئيسي لواردات الهند من التوابل وغيرها عن طريق مبادلتها بالواردات من السلع الأوربية التي احتكر المتجر أيضًا شراءها من التجار الأوربيين الوافدين على ميناء الإسكندرية. وحقق السلطان برسباي أرباحًا طائلة من وراء احتكار متجره تجارة التوابل والبهار على وجه الخصوص، ولم يستطع من تولوا سلطنة مصر من بعده من سلاطين المماليك الجراكسة، طوال القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، أن يعدلوا عن احتكار المتجر السلطاني بثغر الإسكندرية لهذه التجارة، نظرًا لما كانت تعود به عليهم من مكاسب جمة وتحققه لهم من ثروات كبيرة[١٠٥].

ولقد ارتفعت أسعار السلع الشرقية ارتفاعًا باهظًا مثل التوابل والبهار والحرير والأسماك، فمثلاً صار تجار الغرب يشترون قنطار الفلفل بسعر تراوح ما بين ١٢٠ و١٣٠ دينارًا بعد ما كانوا يشترونه من قبل بخمسين دينارًا في القاهرة وثمانين دينارًا في الإسكندرية[١٠٦]، ولقد ضج تجار الغرب من احتكارات المتجر السلطاني المملوكي واحتجت الجاليات الأجنبية وحكوماتها، وجاء أول احتجاج من جانب الكتلان عام ٨٣٥هـ/ ١٤٣٢ م حين أبلغ ممثلوهم السلطان برسباي أنهم رفضوا شراء البضائع من مخازن متجر السلطان، كذلك احتجت مملكتا أرغونة وقتشاله على غلو أسعار السلع بالمتجر السلطاني، وقابلوا هذا الإجراء بإجراء مثله، وذلك برفع أسعار السلع الأوربية التي تورد إلى مصر .

ولقد أثرت سياسة احتكار التوابل من قبل المتجر السلطاني على جماعة تجار الكارم، الذين كانوا يتاجرون في هذه السلعة المرتفعة القيمة على وجه الخصوص منذ عهد الفاطميين، ولم يقو هؤلاء التجار على شيء تجاه سلطة الدولة فانزووا منذ سنة ٨٣٢هـ/ ١٤٢٨م جانبًا وانتهى عصرهم الزاهر خصوصًا بعد تدمير ميناء عيذاب

الميناء الرئيسي لنشاطهم طوال العصور . وانتهى عصر التاجر الكارمي صاحب القوافل الهائلة التي كان يحميها هذا التاجر بجند وخياله تعمل لحسابه . وقد حقق هؤلاء التجار من وراء عملهم في تجارة الشرق أرباحًا هائلة وثروات طائلة، بلغت ثروة بعضه مليون دينار وبلغت ثروات البعض الآخر منهم أضعاف ذلك، وقد تعذر إحصاء ثروات بعضهم(١٠٧).

ولقد أشارت المصادر إلى أن الحالة الاقتصادية السيئة التي كانت تمر بها مصر في القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادي، هي التي دفعت السلطان برسباي إلى احتكار تجارة الشرق وبخاصة تجارة البهار والتوابل، ومن جاء بعده من السلاطين في تطبيق سياسة الاحتكار هذه . واستغلوا هذا المورد المالي الضخم الذي جادت به الظروف من وقت كانت فيه البلاد على حافة الانهيار الاقتصادي استغلالاً سيئًا أدى – في نهاية الأمر – إلى ضياعه فحالة البلاد الاقتصادية في جميع قطاعاتها، زراعية وتجارية وصناعية، كانت قد بلغت حداً من التدهور دفع بالبلاد إلى حافة الانهيار الاقتصادي(١٠٨).

ولقد أدى احتكار المتجر السلطاني لتجارة التوابل والبهار وبقية السلع إلى المبالغة في أسعارها مما أدى بتجار الفرنج إلى الامتناع عن الشراء منها واضطرارهم للبحث عن طريق آخر لجلب تلك السلع إلى بلادهم غير طريق البحر الأحمر الذي تتحكم فيه مصر . ونجح الأوربيون، لسوء حظ مصر، بكشف طريق رأس الرجاء الصالح سنة ١٤٩٢م، وهي الطريق الجديدة التي أوصلتهم إلى بلاد الهند وقاموا بطرقها، برغم طول مسافتها وكثرة مخاطرها، الحصول على السلع التي يريدونها من بلاد الهند دون الحاجة إلى المتجر السلطاني المملوكي . وبذلك نجد أن احتكار المتجر السلطاني لحاصلات تجارة المرور بين الشرق والغرب، وإن كان قد حقق للسلطان برسباي ولخلفائه من بعده، لبعض الوقت أرباحًا وفيرة ؛ إلا أنه عاد على البلاد بأوخم العواقب، وتسبب، بطريق غير مباشر، في تحول تجارة الغرب عن طريق البحر الأحمر الذي تتحكم مصر في مدخله ومخرجه، إلى كشف طريق جديد حرم مصر من أهم موارد

دخلها وهو التجارة الخارجية ؛ الأمر الذى أضعف قوتها الاقتصادية وأضعف، بالتالى، قوتها العسكرية فى نهاية العصر المملوكى .

ولقد نجح البرتغاليون، ضمن سياسة الحرب الصليبية ضد المسلمين، فى تحويل قوافل التوابل القادمة ومن الهند إلى البحر الأحمر، إلى أسواق لشبونه - بدلاً من أسواق جده ودمشق وبيروت والقاهرة والإسكندرية، موانى بلاد المسلمين . وحقق البرتغاليون دوراً خطيراً من أدوار الكفاح الصليبى ضد العالم الإسلامى، وهو حرمان الدولة المملوكية، أكبر القوى الإسلامية آنذاك من مصدر ثروتها وقوتها . ونجحت الحرب الاقتصادية فى إحراز النصر الصليبى على العالم الإسلامى وهو ما لم تنجح فيه الحرب العسكرية . ولما ضعفت القوة العسكرية الإسلامية نتيجة ضعف القوة الاقتصادية التى هى عماد هذه القوة، انتقل الصليبيون، بعد ذلك، إلى توجيه الضربات القاصمة ضد مصر فى البحرين المتوسط والأحمر، فى تعاون تام مع فرسان الاسبتارية الصليبيين المتمركزين فى جزيرة رودس . ففى الوقت الذى كان البرتغاليون يقومون فيه بمهاجمة السفن الهندية المتجهة نحو جدة فى البحر الأحمر، كان قراصنة الفرنج وعلى رأسهم فرسان الاسبتارية، يقومون بهذه المهمة نفسها فى البحر المتوسط ، وذلك بقصد شل الحركة التجارية مع الموانى المصرية والشامية، وإعاقة السلطان المملوكى "قانصوه الغورى" عن بناء القوة البحرية اللازمة للتصدى للخطر البرتغالى . ومن ثم فقد أضحى النصر الصليبى على المسلمين وشيكاً وأمل استعادة الصليبيين للأراضى المسيحية المقدسة قريب المنال[١٠٩]. غير أن هذا الأمل تبدد وظهر للصليبيين على أنه مجرد سراب خادع، وذلك بعد أن آلت السيادة على مصر والشام والحجاز للعثمانيين، الدم الإسلامى الجديد، بعد انتصارهم على المماليك وقضائهم على دولتهم مع مطلع القرن العاشر الهجرى / السادس عشر الميلادى[١١٠].

الهوامـــــش

(١) عطية القوصي : تجارة مصر في البحر الأحمر منذ فجر الإسلام حتى سقوط الخلافة العباسية، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١١٦، ١١٧ .

(٢) عطية القوصي : المرجع السابق، ص ١١٨ .

(٣) عن هذه الوثائق ومحتوياتها انظر مؤلفات صمويل جوايتاين:

Goitien، S.D: A Tentative bibliography of Geniza Documents، Paris 1964.

Goitien، S.D: A Mediterranean Society of the High Middle Ages، New York 1967.

Goitien، S.D: Studies in Islamic History and Istitutions، Leiden 1966.

(٤) Wiet، G: L'?gypte Arabe، Le Caire 1937، P. 306.

(٥) بويع الخليفة المستنصر بالله الفاطمي بالخلافة في منتصف شهر شعبان سنة ٤٢٧هـ، وأقام في الخلافة ستين عاماً وعدة أشهر، وتوفي ليلة الخميس الخامس من ذي الحجة سنة ٤٨٧ هـ، عن عمر ناهز سبعة وستين ونصف عام (المقريزي : الخطط طبعة بولاق ١٢٧٠ هـ، جـ١، ص ٣٥٦).

(٦) ناصر خسرو : سفر نامة، ترجمة يحي الخشاب، بيروت، ١٩٧٠، ص ٨٣، ٨٤ .

(٧) Clerget، M: Le Carie، Le Caire 1934، PP. 216- 217.

(٨) القيسـاريات، جمع قيسارية، وهي كلمة معربة من لفظ يوناني بمعنى : السوق الإمبراطورية، مما يدل بوضوح على أنها كانت من إنشاء الدولة في عهد دولة الروم، وكانت القيسارية في مصر الإسلامية تسمى عادة باسم المسئول الحكومي الذي يشيدها كقيسارية ابن ميسر، أو باسم ما يُباع فيه كقيسارية العصفر وقيسارية العنبر . (عن القيساريات انظر المؤلف كتاب : تجارة مصر في البحر الأحمر، ص ١٩٢– ١٩٧).

(٩) الخانات، جمع خان، والخان مبنى ضخم يحتوي على مجموعة من الحوانيت الكبيرة والصغيرة ومستودعات البضائع، ويتوسط الخان رواق كبير مغطى حيث يحفظ التجار فيه بضائعهم، والخان كلمة فارسية الأصل (تجارة مصر في البحر الأحمر، ص ١٩٧، ١٩٨).

(١٠) الفنادق، جمع فندق، وهو يشبه الخان في بنائه ومهمته، إلا أنه خصص للتجار الأوربيين، وكلمة فندق في الأصل كلمة يونانية (تجارة مصر في البحر الأحمر، ص ١٩٩– ٢٠٢).

(١١) الوكالات، جمع وكالة، وهي تشبه الفندق في نظامها، وهي مخصصة لنزول التجار القادمين من بلاد المشرق الإسلامي (تجارة مصر في البحر الأحمر، ص ٢٠٣- ٢٠٥).

(١٢) ابن مماتي : قوانين الدواوين، القاهرة ١٩٤٣، ص ٣٢٧ .

(١٣) الأهراء، هي مخازن الغلال التي كانت الدولة تخزن فيها الغلال، وهي التي تعرف أيضاً بالشون ومفردها شونة .

(١٤) الخطط، جـ١، ص ٤٦٥ .

(١٥) كانت خزائن شمائل بجوار باب زويلة على مسيرة من دخل منه بجوار السور، وقد عرفت هذه الخزائن بهذا الاسم نسبة إلى الأمير علم الدين شمائل، والى القاهرة أيام الملك الكامل الأيوبي، ومازالت هذه الخزائن على ذلك إلى أن هدمها الملك المؤيد شيخ المحمودي يوم الحادي عشر من شهر ربيع أول سنة ٨١٨هـ/ وأدخلها في جملة ما هدمه من الدور التي عزم على عمارة أماكنها مدرسة (المقريزي : الخطط، جـ٢، ص ١٨٨).

(١٦) تنسب حارة الوزيرية إلى طائفة يقال لها الوزيرية من جملة طوائف العسكر وهي منسوبة إلى الوزير يعقوب بن كلس والطائفة النعوتة بالوزيرية منسوبة إليه (المقريزي : الخطط، جـ٢، ص ٥).

(١٧) المقريزي : الخطط، جـ١، ص ٤٦٤، ٤٦٥ .

(١٨) المقريزي : المصدر السابق والجزء، ص ٤٦٥ .

(١٩) راشد البراوي : حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين، القاهرة، ١٩٤٨، ص ٢٧٤، ٢٧٥ .

(٢٠) ذكر عنه ابن منجب الصيرفي في كتابه "الإشارة إلى من نال الوزارة"، طبعة المعهد الفرنسي بالقاهرة، القاهرة، ١٩٢٤، صفحات ٤٠- ٤٦، أنه الوزير الرجل الأوحد المكين، سيد الوزراء، تاج الأصفياء، قاضي القضاة وداعي الدعاة أبومحمد الحسن بن علي عبدالرحمن اليازوري . كان أبوه من أهل يازور وهي قرية من عمل الرملة بفلسطين، وكان من ذوي اليسار . انتقل إلى الرملة وولي بها وتعلق بخدمة الإمام المستنصر بالله وولي ولده هذا الحكم بها بعد وفاة أخيه، ثم تعلق بخدمة المستنصر وقرئ سجله بالوزارة، وذلك في سابع محرم سنة ٤٤٢ هـ، ونظر في الوزارة ونهض بها .

(٢١) كان قد جمع لهذا الوزير ما لم يجمع لغيره من تقليد الوزارة والحكم بديار مصر والشام، ولكن أحد أتباعه ورجاله وهو أبوالفرج البابلي وشى به عند الخليفة واتهمه بأنه يكاتب طغرلبك السلطان السلجوقي ويحسن له المجئ إلى مصر، وأنه أخرج أمواله مع ولده إلى بيت المقدس ، قُبض عليه وقتل يوم ٢٢ صفر سنة ٤٥٠ هـ.

(٢٢) المقريزي : إغاثة الأمة بكشف الغمة، القاهرة، ١٩٤٠، ص ١٨، ١٩ .

(٢٣) المقريزي : المصدر نفسه، ص ٢٠ .

(٢٤) بلغ في أيام اليازوري التليس من القمح، بعد انفراج الأزمة، ثمانية دنانير (ابن منجب الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص ٤٣).

ومـن المعروف أن التليس كان يساوى ٨ ويبات وزناً، والإردب ٦ ويبات، والويبة ١٥ منًا، والتليس ١٢٠ منًا.

(٢٥) المقريزي : الخطط، جـ١، ص ١٠٩ .

(٢٦) النابلسي : لمع القـوانين المضية، نشر كلود كاهن، مجلة الدراسات الشرقية، دمشق، ١٩٦١، ص ٤٥-٤٦ .

(٢٧) راشد البراوى : حالة مصر الاقتصادية، ص ٢٦٩ .

(٢٨) البراوى : المرجع السابق، ص ٢٧٨ .

(٢٩) وكتابه عظيم الفائدة في بيان ووصف حال البلاد المصرية خلال القرن السادس الهجرى والأحداث المعاصرة لها، وقد توفى ابن مماتي سنة ٦٠٦ هـ/ ١٢٠٩م.

(٣٠) كانت الحكومة تشترى الشب بالرطل الليثي وتبيعه بالقنطار الجروى الذى يساوى ألف رطل (ابن مماتي: قوانين الدواوين، تحقيق عزيز سوريال عطية، القاهرة، ١٩٤٣، ص ٣٢٨).

الرطل الليثي يساوى ٢٠٠ درهم، والرطل الجروى ٣١٢ درهم .

والرطل المصرى يساوى ١٤٤ درهمًا، والرطل الفلفلي (لوزن الفلفل) ١٥٠ درهمًا (راشد البراوى: حالة مصر الاقتصادية، ص ٢٠٣).

(٣١) ابن مماتي : قوانين الدواوين، ص ٣٢٨، ٣٢٩ .

(٣٢) البراوى : المرجع نفسه، ص ٢٦٨ .

(٣٣) ابن مماتي : المصدر نفسه، ص ٣٢٦ .

(٣٤) المقريزي : الخطط، جـ١، ص ١٠٩ .

(٣٥) ابن مماتي : قوانين الدواوين، ص ٣٢٧ .

(٣٦)عطية القوصي : تجارة مصر في البحر الأحمر، ص ٢١١ .

(٣٧) Goitein S: Studies in Islamic History and Institutions Leiden 1967 PP. 267 - 268 .

(٣٨) Goiteion: Op. Cit.P. 268،

(٣٩) Ibid P. 269،

(٤٠) القلقشندى : صبح الأعشى فى صناعة الإنشا، القاهرة ١٩١٥م، جـ٣، ص ٥٢٤ .

(٤١) ابن خلدون : المقدمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٤٠، ٢٤١ .

(٤٢) Bernard Lewis: The Fatimids and the route to India P. 54، Istanbul 1950،

(٤٣) عطية القوصي : تجارة مصر في البحر الأحمر، ص ١٤٥، ١٤٦ .

(٤٤) عطية القوصي : تجارة مصر في البحر الأحمر، ١٤٦ .

(٤٥) القوصي : نفس المرجع السابق، ص ١٤٦ .

(٤٦) ابن جبير، الرحلة، ص ٣٤ .

(٤٧) سامي سعد : أسس العلاقات الاقتصادية بين الشرق الأدنى والجمهوريات الإيطالية، رسالة ماجستير، القاهرة ١٩٥٨، ص ٧٠، ٧١ .

(٤٨) Wiet P. 308. ،G: L'?gypte Arabe ،T.IV.

(٤٩) سامي سعد : المرجع السابق، ص ٧٩ .

(٥٠) القوصي : تجارة مصر، ص ١٥٢ .

(٥١) تنتسب تجارة الكارم إلى جماعة الكارمية، وهم كما حدثتنا عنهم وثائق الجنيزة اليهودية فئة من كبار التجار اشتغلوا باحتكار تجارة الهند، والشرق الأقصى في التوابل وما إليها من السلع الأخرى، وكان مركز نشاطهم الأول في المحيط الهندي، على الشاطئ الغربي للهند وكانت مدينة عدن مركزاً لنشاطهم في العهد الفاطمي، ثم انتقل هذا النشاط إلى مصر في نهاية القرن السادس الهجري، وأصبح تجار الكارم في العصرين الأيوبي والمملوكي هم تجار التوابل وسلع الشرق الغالية الثمن (عن تجارة الكارم انظر للمؤلف بحث تحت عنوان : أضواء جديدة على تجارة الكارم من واقع وثائق الجنيزة، المنشور بمجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، المجلد ٢٢ لسنة ١٩٧٥، صفحات من ١٧– ٣٩).

(٥٢) كانت لهذه الجماعة مكانتها وشهرتها في عهد الأيوبيين والمماليك بدليل أن المقريزي حين حدثنا عن انتقال مركز نشاطهم من عدن إلى مصر في شهر ربيع الأول سنة ٥٧٧هـ، ذكرهم دون أن يعرفنا بهم بدليل ما كان لهم من شهرة وعلمه بأنهم ليسوا في حاجة إلى التعريف .(Wiet، G: Les Marchands d'épices sous les sultans Mamlouks، Cahiers d'Hoistoire Egyptienne، Le Caire، 1955)، (P. 86)

(٥٣) القلقشندي : صبح الأعشى، جـ٤، ص ٣٢ .

(٥٤) القلقشندي : المصدر السابق، جـ٣، ص ٤٦٤ .

(٥٥) القلقشندي : المصدر السابق، جـ ٤، ص ٣٣ .

(٥٦) أعد الفاطميون أسطولاً يتكون من خمسة مراكب صارت ثلاثة فيما بعد راسية في مياه ميناء عيذاب (أحمد دراج : عيذاب، مقال بمجلة نهضة افريقية، العدد التاسع، يوليو، ١٩٥٨، ص ٥٧).

(٥٧) Fischel : The Spice Trade P. 167.،

(٥٨) القوصي : تجارة مصر، ص ١٧٧، نقلاً عن ابن المكين .

(٥٩) المقريزي : السلوك لمعرفة دول الملوك، جـ١، القسم الثاني، القاهرة ١٩٣٦، ص ٥٠٦–٥٠٨ .

(٦٠) المقريزي : المصدر السابق، ص ٥٠٦ .

(٦١) هو السلطان الملك الناصر أبوالفتوح ناصر الدين محمد بن السلطان الملك المنصور سيف الدين قلاوون الصالحي النجمي، الألفي سلطان الديار المصرية، ولد بالقاهرة سنة ٦٨٤ هـ، بقلعة الجبل، وتولى

السلطنة بعد قتل أخيه الملك الأشرف صلاح الدين خليل بن قلاوون يوم الاثنين رابع عشر المحرم سنة ٦٩٣ هـ، وهو التاسع من سلاطين دولة المماليك البحرية (ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة، طبعة دار الكتب، ١٩١٤، جـ٨، ص ٤١).

(٦٢) المقريزى : السلوك، جـ١، القسم الثانى، ص ٥٠٧ .

(٦٣) المقريزى : السلوك، جـ١، القسم الثانى، ص ٥٠٨ .

(٦٤) المقريزى : نفس المصدر السابق، ص ٣٩٤، ٣٩٥ .

(ذكر ابن تغرى بردى عن النشو هذا أنه كان هو ووالده وإخوته يخدمون الأمير بكتمر الحاجب، ثم خدم النشو الأمير أيدغمش امير آخور، ثم عينه السلطان الناصر مستوفياً في الجيزة، ثم ناظراً الخاص بعد موت ناظر الجيش القاضى فخر الدين (ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، جـ٩، ص ١٤٣).

(وذكر ابن تغرى بردى أنه توفى يوم الأربعاء ثانى شهر ربيع الآخر سنة ٧٤٠هـ، وأنه مات مقتولاً – النجوم الزاهرة، جـ٩، ص ٣٢٣).

(٦٥) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة، جـ٩، ص ٣٢٤ .

(٦٦) ابن تغرى بردى : المصدر السابق، والجزء، ص ١٣١ .

(٦٧) المقريزى : السلوك، جـ٢، القسم الثانى، ص ٣٦٠ .

(٦٨) المقريزى : المصدر السابق والجزء، ص ٣٦١ .

(٦٩) المقريزى : المصدر السابق والجزء، ص ١٠٣، ١٠٤ .

(٧٠) نفس المصدر السابق، ص ٣٦٩ .

(٧١) سفاتج جمع سفتجة، وهى كلمة تعنى " الشيك السياحى" .Traveller Cheque

(٧٢) المقريزى : السلوك، جـ٢، ص ٤١٢ .

(٧٣) المقريزى: المصدر السابق، ص ٤٢٠ .

(٧٤) القند: هو عسل قصب السكر إذا جمد، وهى كلمة فارسية معربة من كلمة (كند) الفارسية.

(٧٥) المقريزى : السلوك، ص ٤٢٥، ٤٢٩

(٧٦) ذكر أن الناصر كان كثير الأنعام، وقد ذكر النشو أنه أنعم على الأمير بشتك بمليون درهم فى ثمن قرية وأنه اشترى رقيق أثناء مباشرته ما قيمته ٤٧٠ ألف دينار مصرى (أبوالمحاسن، النجوم، جـ٩، ص ٢١١).

(٧٧) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة، جـ٩، ص ١٣١ .

(٧٨) ابن تغرى بردى : المصدر السابق والجزء، ص ١٤١، ١٤٢ .

(٧٩) ابن تغرى بردى : المصدر السابق والجزء، ص ١٣٥، ١٣٨، ١٤٢ .

(٨٠) المقريزي : السلوك، جـ٢، ص ٤٧٥ .

(٨١) هو علم الدين عبدالله بن تاج الدين عبدالله بن أحمد بن إبراهيم المعروف بابن زنبور كان أول ما باشر به هو استيفاء الوجه القبلي، ثم نظر الإصطبل السلطاني سنة ٧٣٧ هـ، ثم النظر الخاص سنة ٧٤٥هـ حتى سنة ٧٥١هـ، حيث أضيفت إليه الوزارة يوم الخميس ١٧ ذي القعدة سنة ٧٥١، حتى ١٧ شوال سنة ٧٥٢، حيث قبض عليه وصادره الأمير صرغتمش في عهد سلطنة المظفر حاجي، وصودرت أملاكه ونفي إلى قوص ومرض بها أحد عشر يوماً وتوفي يوم الأحد ١٧ ذي القعدة سنة ٧٥٤ هـ. (المقريزي : الخطط، جـ٢، ص ٥٩- ٦٢).

(٨٢) ابن تغري بردي، جـ١، ص ٢٨٢ .

(٨٣) ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة، جـ١، ص ٢٦٤ .

(٨٤) ابن تغري بردي : نفس المصدر السابق والجزء، ص ٢٧١، ٢٧٢ .

(٨٥) نفس المصدر السابق والجزء، ص ٢٨١، ٢٨٢ .

(٨٦) نفس المصدر السابق والجزء، ص ٢٨٢ .

(٨٧) نفس المصدر السابق والجزء، ص ٢٨٤ .

(٨٨) نفس المصدر السابق والجزء، ص ٢٦٤ .

(٨٩) هو السلطان الملك الظاهر سيف الدين أبوسعيد برقوق بن أنس بن عبدالله العثماني وهو مملوك جركسي جلبه إلى مصر التاجر الخواجا فخر الدين عثمان الخوارزمي وإليه نسب فعرف بالعثماني، واشتراه الأمير يلبغا الخاصكي سنة ٧٦٤ هـ، ثم أعتقه وصار من جملة مماليكه البارزين، وبعد مقتل يلبغا تفرقت مماليكه فخرج برقوق سجيناً إلى الكرك وبقي في سجنه سنوات عديدة، ثم أفرج عنه وتوجه إلى دمشق حيث خدم عند الأمير منجك اليوسفي نائب الشام وعندما طلب السلطان شعبان بن حسين المماليك اليلبغاوية عاد برقوق إلى مصر، وارتقى بها إلى رتبة أمير آخور، ثم أتابك العسكر ثم سلطاناً سنة ٧٨٤هـ، وبسلطنة برقوق تنتهي دولة المماليك البحرية ويبدأ حكم دولة المماليك البرجية (الجراكسة) التي عمرت ١٣٤ سنة، وكان عدد سلاطينها ٢٥ سلطاناً .

(٩٠) إبراهيم علي طرخان : مصر في عصر المماليك الجراكسة، القاهرة ١٩٥٩، ص ٢٧٧ .

(٩١) أبوالمحاسن : النجوم الزاهرة، جـ١١، ص ٣١٢، المنهل الصافي، جـ١، القاهرة ١٩٨٥، ص ٧٥ .

(٩٢) أبوالمحاسن : المصدر نفسه والجزء، ص ٣١٣ .

(٩٣) أبوالمحاسن : المصدر نفسه، جـ١٢، ص ١٠٦ .

(٩٤) ابن تغري بردي : المنهل الصافي، جـ١، ص ١٣٠، ١٣١ .

(٩٥) طرخان : مصر في عصر المماليك الجراكسة، ص ٢٧٨، ٢٧٩ .

(٩٦) طرخان : المرجع السابق، ص ٢٨٨- ٢٨٩ .

(٩٧) ابن إياس : بدائع الزهور، جـ٢، ص ١٨٨ .

(٩٨) ابن إياس : المصدر السابق، جـ٢، ص ١٨٩ .

(٩٩) خربطان : نفس المرجع، ص ٢٨٧، ٢٨٨ .

(١٠٠) ابن إياس : بدائع الزهور، جـ٢، ص ١٨١ .

(١٠١) أحمد دراج : عيذاب، مقال بمجلة نهضة أفريقيا، العدد العاشر، أغسطس، ١٩٥٨، ص ٦٤ .

أحمد دراج : إيضاحات جديدة عن التحول فى تجارة البحر الأحمر منذ مطلع القرن التاسع الهجرى، مجلة الجمعية التاريخية، ١٩٦٨، ص ١٨٥ .

(١٠٢) Darrage PP. 57- 74. ،A: L'?gypte sous le reigne de Barsbay ،Dames ،1961،

(١٠٣) ابن إياس : بدائع الزهور، جـ٢، ص ١٨٩ .

(١٠٤) وكـان أقسى هذه الإجراءات تلك الضربة القاضية التى أنزلها برسباى بميناء عيذاب وتخريب هذا الميناء بسبب ما كانت تحتفظ به آنذاك من قدر قليل من النشاط التجارى المحلى الذى نتج عنه فقدان برسباى لبعض المكوس مع مطلع القرن التاسع الهجرى . وقد أكد هذا الإجراء الرحالة ليون الأفريقى فى كتابه وصف أفريقيا عن عيذاب أثناء زيارته لمصر حوالى سنة ١٥٢٦ م حيث ذكر أن برسباى، قام منذ مائة عام بتدمير عيذاب لأن بعض التجار كانوا ينزلون بها بدلاً من جدة (أحمد دراج : عيذاب، ص ٦٤، ٦٥ .

(١٠٥) Darrag: Op. Cit. PP. 293- 361.،

(١٠٦) PP. 574، Wiet 575، G: L'?gypte Arabe، f. IV

(١٠٧) Fischel : The spice Trade in Mamluk Egypt P. 168 1958 V.I، ، JESHO

(١٠٨) ذكر ابن إياس : أن الكارمية على يد السلطان قايتباى صاروا منذ ذلك الوقت مجرد مندوبين لدى السلطان بالأسواق يكسبون عيشهم فى ركابه بعد التحكم فى مصيرهم، واختار السلطان بدلاً لهم بعض الأفراد من العائلات الكبيرة إلا أن جهدهم اقتصر على حدود وظيفتهم واقتصر عملهم على الأسواق المحلية (ابن إياس : بدائع الزهور، جـ٤، ٣٢٩).

(١٠٩) دراج : إيضاحات جديدة عن التحول فى تجارة البحر الأحمر، ص ٢١٢ .

(١١٠) Darrag: Op. Cit. P. 228.

- أحمد دراج : المماليك والفرنج، القاهرة ١٩٦١، ص ١٢٨، ١٢٩

طوائف الحرف ودورها الاقتصادي والاجتماعي
في المجتمع المصري
في العصر العثماني (١٥١٧ - ١٧٩٨م)

عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم[*]

تمهيد :

شهد المجتمع المصري في العصر العثماني (١٥١٧ - ١٧٩٨م)، تنظيمات اجتماعية، واقتصادية مختلفة، ولَعَلَّ أبرز هذه التنظيمات، بروز نظام الطوائف، حيث أصبحت كل فئة أو مجموعة من الناس يجمعها عمل مشترك، تطلق أو يطلقون على أنفسهم اسم " طائفة "، وأصبح هذا التنظيم يسود كل فئات المجتمع المصري في الريف والمدينة على السواء، فأصبح لدينا في المجتمع طوائف، بتعدد فئات المجتمع، وبتعدد الحرف والمهن التي توجد في المجتمع، فهناك طائفة الفلاحين، وطوائف التجار، وطوائف العسكر، وطوائف الحرف الصناعية، وطوائف الخدمات، والطوائف الثقافية، وطوائف الجاليات، وطوائف أخرى متعددة، وأصبحت بنية المجتمع تقوم على هذه التنظيمات، وأصبحت هذه التنظيمات تقوم بدورها بفاعلية في الإدارة، والحياة العامة، ولعبت دورها البارز في الأنشطة الاقتصادية، وفي الحياة الاجتماعية، والحياة الثقافية، وكانت التنظيمات الحرفية والمهنية (طوائف الحرف الصناعية والخدمات)، والتي كان يطلق عليها في العصور الإسلامية السابقة اسم " الأصناف[1] "، كانت أبرز التنظيمات جميعها، إن فحص المصادر والوثائق يؤكد بلا شك أن لقب "الطائفة" أطلق على هذه التنظيمات في العصر العثماني، ولا ريب أن لقب " طائفة"، جاء من نظام

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر - كلية الآداب - جامعة الكويت

الفتوة الذى كان سائداً فى الدولة العثمانية، لوجود رابطة قوية بين نظام الفتوة والطرق الصوفية، ونظام الحرف .

ومن الثابت أن العلاقات الإنتاجية بين طوائف الحرف الصناعية والتجار والفلاحين من جهة، قد أدت بدورها إلى ازدياد أهمية طوائف الحرف، على أساس أنها تنظيمات اقتصادية واجتماعية، ذات أسس أخلاقية تحمي أصحاب كل حرفة من التعدى، وتضمن مستوى مقبولاً للحرفة، على أساسها تحدد أسعار منتجات الحرفة، وتنظم العلاقة بين الدولة وأرباب الحرفة[٢].

ولا ريب أن علاقة الحرف بالطرق الصوفية، كانت علاقة وثيقة ومتداخلة تمام التداخل، وقد كان للطرق الصوفية تأثير كبير فى نظام الحرف، فالطرق الصوفية، تحفز أتباعها دائمًا على امتهان الحرف وإتقان الصنائع " وتجعل من العمل قيمة أساسية من قيمها " وتضفى عليه عمقًا روحيا خاصاً "، كذلك فإن طوائف الحرف " تتجه لأن تكون طرقًا بذاتها مستعيرة من الطرق الصوفية أغلب شعائرها وتقاليدها وروحانيتها، بل حتى شعائرها، وتقاليدها المميزة لها، فقد كان لطوائف الحرف، كتنظيمات اجتماعية، احتفالاتها ومواكبها، وتعد هذه الاحتفالات من أهم مظاهر الحياة الاجتماعية للطائفة الحرفية، ودليل على تضامن أعضائها، وكثيراً ما يكون الاحتفال عند وصول موكب أبناء الطائفة إلى مرقد الولى " البير" الذى إليه تنسب الصناعة عند تأسيس الحرفة[٣].

وقد تأثرت كل من الحرفة والطرق الصوفية بنظام " الفتوة " الذى عرف فى الدولة العثمانية، وكثير من مناطق العالم الإسلامى، فقد كانت الفتوة تنظيمات اجتماعية شعبية، ضمت إليها أهل الصناعات فى المدن الإسلامية، وقد أخذت الحرف الصناعية ضوابطها الأخلاقية الرفيعة من أهل الفتوة، كما أن شيوع استعمال لفظ " شيخ " لرئيس الحرفة، قد أخذ عن حركة " الفتوة "، حيث حل هذا اللقب محل لقب " الرئيس أو العريف "، فى نظام الفتوة، كما أن ظهور طقوس معينة مثل عملية " الشد "، وهو الاحتفال بشد المئزر على الصانع كدليل على دخوله ميدان الحرفة الصناعية، شبيها بشد " الخـرقـة " للصوفى كإشارة إلى دخوله الطريقة، مثل انتساب كل حرفة إلى

أحد الصحابة أو الأولياء " بير " واعتباره حامي الصناعة أو الحرفة وشيخها الروحي الأول[٤] .

وقد كان للطائفة في مصر في العصر العثماني جهازها الإداري، وقد كان هذا التنظيم الطائفي هرميًا، حيث يأتي على رأس الطائفة " شيخ الطائفة "، والأصل في اختياره، انتخاب المعلمين في الطائفة كما سنرى، ثم الكتخدا أو الوكيل، ثم النقيب، ثم الكاتب، ثم الجابي، أي الشخص الذي يقوم بجمع الضرائب المقررة على كل محل من محلات الطائفة[٥]، وسنناقش هذا الجهاز فيما يلي :

أولاً : شيخ الطائفة :

شيخ الطائفة هو الشخص المسئول عن شئون الطائفة، والمحافظة على شرف الحرفة المتوارث لدى أبناء الطائفة، وهو الذي يحسم الخلاف الذي ينشب بين أبناء الحرفة والعملاء، ولقب " شيخ " استعمل في العصر المملوكي، وبخاصة للأسواق، وقد ذكر مصدر معاصر ذلك[٦]، وظل يستعمل في العصر العثماني، مع التوسع في استعماله، فأصبح يطلق على كل رئيس طائفة لقب "شيخ"، وقد كان تعيين الشيخ في العصر العثماني، يتم بطريقتين، إما بالتعيين من قبل باشا مصر، أو قاضي الناحية . وإما بالاختيار من معلمي الطائفة .

أما التعيين فنجده في كثير من النصوص، فقد ورد البيور لدى الشريف من حضرة مولانا الوزير المعظم، والمشير المفخم محمد باشا[٧] كافل المملكة الإسلامية بالديار المصرية، والأقطار الحجازية، على يد محمد جاويش بن علي جابر، ناظر النظار والده، وحضر الأمير سليمان ابن الأمير مصطفى، أمين الخردة بالديار المصرية، وبموجب البيور لدى المشار إليه، تم تعيين المعلم سلامة شيخًا ومتكلمًا على جماعة الصباغين في الأزرق، بمصر القاهرة، وبولاق، ومصر القديمة، وتوابع ذلك على جاري العادة " حيث أنه لا يصبغ بحانوت إلا بمعرفة الأمير، والمعلم سلامة المذكور، وختم

الأمير على جرى العادة، والصناع على جرى عادتهم ومعرفتهم، وقد تم اختيار المعلم سلامة شيخًا لطائفة الصباغين في الأزرق، لاستقامته، ومعرفته في حرفته المذكورة، وقبل المعلم سلامة المذكور ذلك، قبولاً مرضيًا، وقع التحرير في ١١ رجب ١٠١٧هـ / ٢١ أكتوبر ١٦٠٨م[٨] .

ومثال ثان على تدخل الإدارة في شأن تعيين "شيوخ الطوائف"، فقد صدر أمر شريف من حضرة مولانا الوزير المعظم، والمشير المفخم، والدستور المكرم، ومدبر أمور جمهور الأمم بفكره الثاقب، مولانا الوزير محمد باشا، كافل المملكة الشريفة الإسلامية، أبو النصر، بمصر المحمية، واطلع على ذلك مولانا قاضي القضاة، شيخ مشايخ الإسلام، الناظر في الأحكام الشرعية، يومئذ بالديار المصرية، وأمر بكتابة حجة على موجب الأمر المذكور، المتضمن لإقامة "شيخ" على طائفة الخياطين، بمصر المحروسة الآتي ذكرهم فيه : سطر ما مضمونه لدى مولانا محمد أفندي، أشهد عليه جماعة الخياطين بمصر المحروسة، وهم : محمد بن عبدالله المتغرقة، وحسين بن إلياس المتفرقة، والصارفي إبراهيم بن عبدالله، شيخ الخياطين سابقًا" وهم بالصحة والسلامة والطواعية والاختيار، أنهم رضوا بأن يكون فخرًا ، أمثاله : الناصر بن محمد بن القاسم الرومي البوسناوي، شيخًا ومتكلمًا عليهم، ينظر بينهم بتقوى الله العظيم، أسوة غيره من المشايخ على الطوائف، وأهل الحرف، والأسواق بمصر المحروسة، وبأن يكون المعلم نور الدين بن حسن المغربي، كتخدا للشيخ المرقوم، ومتكلمًا عليهم نيابة عنه لمزيد أهليتهما وكمال استقامتهما، رضاءًا مرعيًا مقبولاً، وكلما تكامل بينهم بتقوى الله تعالى، حسب أمر مولانا الوزير المومى إليه، ورضى الجماعة المذكورين، حرر في ثالث رجب سنة سبعة عشر وألف ٣ رجب ١٠١٧هـ / ١٢ أكتوبر ١٦٠٨م[٩] .

أما الطريقة الثانية لتعيين شيوخ الطوائف، وهي الأكثر شيوعًا، فكانت تقوم على اختيار معلمي الحرفة أو المهنة، وتسجيل هذا الاختيار أمام قاضي الشرع، ويرصد ذلك في سجلات المحكمة.

فقد قام معلمو طائفة الخراطين فى الأساور باختيار شيخهم، فقد حضر أمام قاضى الشرع ، المعلم أحمد بن الحاج عبد القادر بن محمد، الشهير نسبه بالمبلط، شيخ جماعة الخراطين بأنواع الخراطة، وأشهد عليه شهوده، أنهُ عزل المعلم محمد بن البدرى بدر الدين، الشهير بالوراق الأساورى، وأقام مقامه فى المشيخة، والتحدث على جماعة الخراطين فى الأساور، الآتى ذكرهم فيه، وأشهدهم أنهم رضوا بالمعلم صالح بن الشيخ عمر، أن يكون شيخًا ومتحدثًا عليهم في صناعتهم، بخرط الأساور القرن الجاموسى، رضاً شرعياً مقبولاً، لا دافع لهم فى ذلك، ولا مطعناً، وأقروا أنهم لا يتعاطون فى صناعتهم المذكورة غشاً، ولا ما يخالف هذا الإشهاد، ومتى صدر منهم ما يخالف هذا الإشهاد كان عليهم أو على من يفعله منهم ما يراه ولى الأمر فى ذلك(١٠).

ومثال ثان، فقد حضر لدى سيدنا ومولانا الحنفى جميع معلمى طائفة القنواتية، ونقيب طائفة القنواتية، المكرم الحاج على بن المرحوم الشيخ على الدين الحجاجى، وأشهدوا شهوده الإشهاد الشرعى " أنهم توافقوا وتراضوا فى يوم تاريخه (٢٥ جمادى الأولى ١١٣٨ هـ / ٢٩ يناير ١٧٢٦ م)، بأن يكون المكرم هيكل بن المرحوم محمد، الشهير بالرفاعى، شيخاً، ومتكلماً على جميع طائفة القنواتية، وأنه شيخ خاتمة وطريقة، وأنه لا يحدثُ عليهم حادثة، ولا يجدد عليهم مظلمة، وأنه لم يدخل فى صناعتهم أحداً أجنبياً، حسب اعترافهم بذلك لشهوده فى يوم تاريخ، الاعتراف الشرعى، وقبل ذلك منهم لنفسه المحترم هيكل، الشيخ المذكور قبولاً شرعيًا(١١). كما أن طائفة الخروجية بالمنصورة، وهم كل من: الشيخ سعد كيوان، والحاج يوسف بن أحمد الترابلسى، والحاج أحمد عيد، والمعلم محمد الحصرى، وإبراهيم جاويش، والسيد محمد بن السيد إبراهيم الصعيدى، ورضوا أن يكون الحاج محمد بن شاهين الجارحى، شيخًا ومتحدثًا عليهم، فنصبهُ مولانا شيخًا عليهم لرضى الطائفة المذكورة به، ولفراغ الحاج يوسف الترابلسى عن المشيخة المذكورة التى كان مُنصبًا عليهم بموجب حجة مؤرخة بسابع جمادى الثانية ١١٤٣هـ / ١٨ ديسمبر ١٧٣٠م، نصباً وإقامة شرعيين(١٢)، كذلك قام قاضى المنصورة مولانا حافظ محمد أفندى فى ٦ ذى القعدة ١١٢٠ هـ / ١٧ يناير ١٧٠٩ م، بتنصيب وإقامة السيد على بن المرحوم

الشريف عبده الحصري، شيخًا ومتحدثًا على طائفة الحصرية بمدينة المنصورة، لينظر في مصالحهم، وما يتعلق بهم من الأمور اللازمة لهم وعليهم، نصبًا وإقامة شرعيين، وذلك لوجود أهليته ودرايته، ولرضى الطائفة المذكورة به، وصدر ذلك بحضور أرباب الطائفة المذكورة، وهم : المعلم أحمد، وحسن القوال، والشيخ رمضان، وعمر الباسطي، وإطلاعهم على ذلك[١٣]، كذلك حضر طائفة السقائين بالمنصورة في غرة صفر ١١٥٦هـ / ١٧٤٣م، ورضوا واختاروا أن يكون حسن بن الحاج عوض باديس شيخًا ومتحدثًا عليهم، لينظر في مصالحهم، وفي أمورهم وما لهم وما عليهم بالعدل، والإنصاف، ونصب مولانا أفندي المومى إليه أعلاه، حسن المذكور شيخًا ومتحدثًا على طائفة السقائين المذكورة لينظر في مصالحهم، وما يتعلق بهم من الأمور اللازمة لهم وعليهم، من غير إحداث حادثة، ولا تجديد مظلمة على الطائفة المذكورة، نصبًا وإقامة شرعيين، وذلك لوجود أهليته، ولرضى الطائفة المذكورة به، فليعتمد ذلك، وليُمكن من ذلك ويمنع من يعارضه في ذلك[١٤] .

وفي ١٥ صفر ١١٥٦هـ / ١٠ أبريل ١٧٤٣م، حضر طائفة الزياتين بالمنصورة " وعرفوا مولانا أفندي، أنهم من قديم الزمان، تابعون للشرع الشريف، وأنه هو الذي يقيم عليهم شيخًا، ينظر في بضاعاتهم وعياراتهم، وأنهم ليس لهم تعلق بأحد من البلكات، وأنه ليس عليهم مظلمة لأحد، وسألوا من مولانا أفندي أن يقيم عليهم المعلم حسن خيوة، شيخًا ومتحدثًا على طايفة الزياتين بالمنصورة، لينظر في أسعار البضائع، بالعدل والإنصاف، وفي عياراتهم وتحريرها، من غير إحداث حادثة، ولا تجديد مظلمة إلى أحد من حكام السياسة، ولا غيرهم نصبًا وإقامة شرعيين، وأوصاه بالتقوى، فإنها السبب الأقوى[١٥] .

كذلك حضر طائفة الإسكافية بالمنصورة، " وعرفوا أنهم من قديم الزمان وإلى هذا الآوان، وهم تابعون للشرع الشريف هو الذي تولى عليهم شيخًا يختارونه منهم، يفصل بينهم الواجب، وليس لهم تعلق بوجاق من الوجاقات، ولا لأحد من السردارية، ورضوا واختاروا بأن يكون الشيخ حسن بن الشيخ محمد الشافعي، شيخًا عليهم، وسألوا

مولانا أفندى أن ينصبه عليهم، فنصب وأقام مولانا أفندى الشيخ حسن المذكور، شيخًا ومتحدثًا على طائفة الإسكافية والعتيقة بالمنصورة من غير إحداث حادثة، ولا تجديد مظلمة عليهم، وأن يتعامل معهم بالعدل والإنصاف، نصبًا وإقامة شرعيين، قبله منه لنفسه الشيخ حسن قبولاً شرعيًا، وذلك لوجود أهليته ودرايته واستقامته، وحسن سيرته قبيل كل واقف عليه، واعتماد ذلك وتمكينه من ذلك التمكين الشرعي ومنع المعارض له في ذلك بغير طريق شرعي[١٦]، وواضح من هذه النصوص إصرار أهل الحرف وتأكيدهم على أنهم لا صلة لهم بأي أوجاق من الأوجاقات، حتى لا يفرض رجال الأوجاقات أنفسهم عليهم، ويشاركونهم في أرباحهم كما كانوا يفعلون مع كثير من طوائف الحرف.

حضر الأسطى مصطفى خيوة، شيخ طائفة المزينين والجرايحية والمجبرين بالمنصورة، وحضر بحضوره كل من : الأسطى الحاج عبد الرحمن، والأسطى على البيطار، والأسطى محمد الدمنهوري، والأسطى محمد الشافعي، والشيخ محمد النقيب، وأبرز الأسطى مصطفى خيوه من يده تذكرة تشهد له بتقريره في المشيخة المذكورة على الطائفة المذكورة، من طرف جراح باشه بخدمة السراية العالية بمصر المحروسة مضمونها : أن جراح باشه المذكور أعلاه، قرر الشيخ مصطفى خيوة، شيخًا ومتكلمًا على طائفة المزينين والجراحين والمجبرين بمدينة المنصورة، وما يتبعها على حكم الشرع الشريف، وأن يكون له العهد، والنشر، والحل والربط، والتفتيش على من يحسن الصناعة، ومن لا يحسنها، والنظر بين الناس فيما يرضى الله ورسوله، ولا أحد يعارضه في ذلك ولا يتحامل عليه، لا بأمير ولا بكبير، وكل من عارضه، لا يكون إلا جراح باشه، يأتى به إلى مصر، ويوقفه بالجمع السلطاني بين يدى المشايخ الاختيارية، والأسطوات ويوقع به التقرير اللائق بحاله، الزاجر له ولأمثاله، فاعترض أبناء الطائفة، لأن تنصيب الشيخ مصطفى، جاء عن طريق غير صحيح، وأنهم لا يعترضوا على الشيخ مصطفى نفسه، وإنما يعترضون على طريقة تنصيبه شيخًا، وقالوا إنهم " لم يكن لهم تعلق بوجاق من الوجاقات السبعة "، وطلبوا من قاضى الشرع تنصيب الشيخ مصطفى شيخًا عليهم " فعند ذلك نُصّب وأقام مولانا أفندى

الشيخ مصطفى المذكور شيخًا ومتحدثًا على طايفة المزينين والجراحين والمجبرين بالمنصورة، لدرايته في ذلك، وكل من خالف أمره يعرضه على الشرع الشريف، ليخرج من حقه، مما يعد زجراً له، نصباً وإقامة شرعيات، مقبولاً بالطريق الشرعي، بناء على رغبة أبناء الطائفة(١٧)، وهكذا نرى أن أبناء الطائفة يرفضون أى تعيين للشيخ يأتي عن غير طريقهم، فهم يؤمنون أن اختيار شيخ حرفتهم حقًا من حقوقهم، وينكرون ذلك على أي شخصية تحاول سلب هذا الحق منهم.

وكذلك حضر طائفة الخروجية بالمنصورة، إلى مجلس الشرع، ورضوا أن يكون الحاج محمد بن شاهين الخارجي شيخًا ومتحدثًا عليهم، ونصّبه مولانا شيخًا عليهم، لرضى الطائفة المذكورة به، ولفراغ الحاج يوسف الترابلسي عن المشيخة المذكورة التي كان منصباً عليها بموجب حجة مؤرخة بسابع جمادى الثانية ١١٤٣هـ / ١٨ ديسمبر ١٧٣٠م، نصباً وإقامة شرعيين، فاختار أبناء الطائفة الشيخ الجديد(١٨).

وحضر كذلك طائفة الحباكين الرومي بالمنصورة، ورضوا الجميع بأن يكون سيدى على الجناجي بن المرحوم سيدى محمود، أن يكون شيخًا ومتحدثًا عليهم، من غير إحداث حادثة ولا تجديد مظلمة عليهم، بحضور مولانا الشيخ محمد الشافعي الإسكافي، وسيدى حسن ابن المرحوم إبراهيم الشامي، فنصّبه وأقامه مولانا الحاكم الشرعي، شيخًا ومتحدثًا على طائفة الحباكين الرومي، لدرايته ومعرفته بأسرار الحرفة وإتقانها، وتعهد بألا يدخل أحد من غير أبناء الطائفة فيها(١٩).

كما نصب وأقام مولانا أفندى الحاج مصطفى ابن المرحوم حجازى جرانة، شيخًا ومتحدثًا على طائفة قصابين الضاني بالمنصورة، لرضى أهل الطائفة به، لينظر في مصالحهم، وما يتعلق بهم من الأمور اللازمة لهم وعليهم، وبضبط أوزانهم، وسائل كل واقف على اعتماد ذلك، كما شرح أعلاه، وأوقفه بحضور طائفة القصابين بالمنصورة(٢٠).

كذلك نجد نصاً يذكر أن جماعة التجار، وجماعة النقباء والدلالين، بسوق سفل الربع الظاهرى، حضروا لمجلس الشرع، وأظهروا مزيد الشكاية والضرر والتشويش

من شيخهم منصور النبراوى، وأنه يضرهم ويؤذيهم، ويفعل الأفعال التى لا ترضيهم، واختلاله فى أفعاله، وسوء ألفاظه وأقواله وعدم لياقته للمشيخة عليهم، وكذلك تضرروا من ولده عبد الكريم الدلال بالسوق، المرقوم لأكله أموال الناس وتلبيسه عليهم، وطلبوا من حضرة مولانا الحاكم المشار إليه، عزل الشيخ منصور من المشيخة عليهم، وأن يقرر عليهم فى المشيخة المذكورة، الرجل الكامل العمدة الفاضل، والخواجة نور الدين على ابن المرحوم الخواجا عبد الرحمن القطان، افتخار التجار بالسوق المرقوم لاكتمال أهليته، ومعرفته واستقامته، ولكونه أهلا لتقريره فى ذلك، ولياقته، وحضر الشيخ على القطان المرقوم وقبل ذلك منهم، وحضر الشيخ منصور المرقوم، وأعزل نفسه له من المشيخة المذكورة، ورضى بالخواجا نور الدين شيخاً عليه، فعند ذلك قرر مولانا الحاكم المومى إليه، الخواجا نور الدين على القطان المرقوم فى المشيخة، على أهل السوق، ولكمال أهليته، وطلب أبناء الطائفة له، وعزل الشيخ منصور المرقوم من المشيخة بالسوق المرقوم، وولده من الدلالة بالسوق، المرقوم لعدم رضا أبناء الطائفة بهما، ومنع من يعارض الشيخ نور الدين على القطان المرقوم فى المشيخة المذكورة، تقريراً ومنعًا وعزلاً شرعيات، وبذلك أنهى أبناء الطائفة فترة مشيخة الشيخ منصور النبراوى، وبدأت مشيخة الشيخ نور الدين على القطان بناء على رغبتهم[٢١].

وهكذا كان يتم تعيين شيخ الطائفة الحرفية عن طريق اختيار أبناء الحرفة نفسها، لثقتهم فيه، واشتهاره بالأمانة والعدل، هو الذى يقوم فى الفصل فى المنازعات التى تحدث بين أبناء الحرفة نفسها أو بينهم وبين العملاء، حيث أنه هو الذى يفصل فى شكاوى العملاء، ويكون له الإشراف العام والتفتيش، وتدقيق الأوزان والمكاييل، والوقوف على الالتزام بالأسعار، ووثائق المحاكم الشرعية بها أسماء شيوخ الحرف والصناعات والأسواق شيخًا فشيخًا، ونذكر منهم: الحاج خليل بن حمزة شيخ طائفة الصباغين، ومحمد بن سليمان الميناني شيخ طائفة الصباغين حالاً، وحجازى عرف بأبى النيطانى شيخ طائفة الصباغين سابقًا، وخليل بن حمزة شيخ طائفة الصباغين سابقًا[٢٢]، والسيد الشريف عمر بن المرحوم السيد الشريف يوسف الماوردى شيخ طائفة القهوجية[٢٣]، والخواجا محمد بن منصور بن المرحوم أحمد الجلفى، شيخ طائفة

المعصرانية حالاً، والحاج إبراهيم البوشى، شيخ طائفة السيرجانية[٢٤]، والحاج سلامة شيخ طائفة الزياتين، وعلاء الدين، شيخ طائفة النقاشين في الأماكن بمصر[٢٥]، وعبد الرحمن بن مصطفى شيخ طائفة السماسرة في البن حالاً[٢٦]، وسعد بن محفوظ شيخ طائفة الصوافين سابقاً[٢٧]، والحاج أحمد بن الحاج بدير، شيخ طائفة الحياكين[٢٨]، وسعد بن سعد، شيخ طائفة الأدمية بسفل الربع[٢٩].

ومن الجدير بالذكر-فإن الرحالة التركي أوليا جلبي، مع أنه ذكر الكثير من الحرف، وذكر عدد أفراد كل حرفة، وعدد محلاتها، وإن كانت الأعداد مبالغًا فيها، فإنه لم يذكر لنا الشيوخ الذين كانوا قائمين على رأس الحرف، وإنما ذكر "الأبيار" أي الشيوخ الأوائل من الصحابة والأولياء والصالحين، ويذكرهم على أنهم شيوخ الحرف[٣٠].

شيخ الحرفة والمحتسب:

كان المحتسب هو الشخص الذى كان له الإشراف على الأسواق، والكشف على أمور الرعية وأحوالهم، وهو مسئول عن أسعار السلع ومراقبتها، ومن مهامه الكشف على الموازين والمكاييل والمقاييس وتدقيقها، ومنع الغش قبل وقوعه، وكان معه أعوان يقومون بالطواف معه على الأسواق في حملاته التفتيشية، ومن هنا جاء التعامل بين شيخ الحرفة والمحتسب حيث أن الشيخ لا بد أن يكون موجوداً عند التفتيش لأن ذلك من اختصاصه وهو الذى يدافع عن شئون حرفته، وإذا وقع عقاب على أحد أبناء الطائفة، لا بد أن الشيخ يكون حاضراً لهذا العقاب، فهو الذى يدافع عن أبناء الطائفة[٣١].

ثانياً – الكتخدا:

الكتخدا أو الكخيا أو الوكيل، هو الذى يقوم بأعمال الشيخ فى حالة غيبة الشيخ، وهو دائم التنسيق مع الشيخ، ويتم اختياره من قبل معلمى الطائفة، ويشترط الشروط نفسها التى يجب أن تتوافر فى الشيخ، وأحياناً يتم تنصيبه وإقامته فى نفس الحجة

التى يتم فيها تنصيب وإقامة الشيخ، وأحيانًا يعزل الشيخ ويظل الكخيا أو الكتخدا فى منصبه، وأحيانًا أخرى يفرغان معًا عند انتهاء مدتهما، ويمكن أن يحل الكتخدا محل الشيخ عند انتهاء مدة الشيخ[٣٢] .

النقيب :

النقيب هو أحد العلماء الصوفية، ومعلم فى الحرفة، ويطلق عليه عالم من أهل الطريق، وذلك للارتباط الوثيق بين الحرف والمهن والطرق الصوفية، وله مسئوليات محددة فى الحرفة، فهو الذى يجيز من يرقى إلى رتبة أعلى، وهو الذى يشده ويحرمه، ويعطيه العهد، وبخلاف ذلك لا يرقى الشخص من رتبته إلى الرتبة الأعلى، طالما لم يجز من النقيب، فدور النقيب أساسى فى الحرفة، لأنه عارف بأصول الحرفة ومن أهل الطريق، وعالم بالأصول كذلك[٣٣]، وهو يحضر عملية اختيار الشيخ والكتخدا ويبارك ذلك الاختيار . وكان النقيب دائمًا متعاونًا ومتفقًا مع الشيخ، فلم تسجل لنا المصادر المعاصرة أو وثائق المحاكم الشرعية أى خلاف وقع بين الشيخ والنقيب طوال العصر العثمانى[٣٤] .

الكاتب :

كان الكاتب يعمل مع الشيخ ولديه سجل، مسجل فيه أسماء العاملين فى الحرفة ووضعية كل منهم، ومعه سجل كامل بذلك، كما سجل أمام كل فرد الضرائب المقررة عليه، وكان هذا السجل يحفظ لديه لوقت الاحتياج[٣٥] .

الجابى :

هو الشخص الذى يقوم بجمع الضرائب المقررة على أبناء الطائفة، طبقًا لما هو مدون بسجل الكاتب، أو بجمع الإعانات أو الفرد، أو الكلف التى أصبحت تفرض على

أبناء الطوائف في أوقات الحروب والأزمات، ويقوم هذا الجابي مع الشيخ أو الكتخدا، والكاتب بتسليم الأموال التي جمعها الروزنامة أو الجهة التي قررتها، بعد خصم نصيب إدارة الطائفة(٣٦) .

طوائف الحرف الصناعية وارتباطها بالتجارة :

بجانب أن كثيراً من الحرف الصناعية، أصبحت لها أسواقها المتخصصة، مثل سوق الصاغة، وسوق السلاح، وسوق الأقمشة وغيرها، فإن كثيرا من الحرفيين كانوا يبيعون إنتاجهم بالجملة إلى التجار الكبار، وبعضهم كان يبيع للمستهلك والتاجر في الوقت نفسه، وذلك في الطوائف التي تنتج الأدوات الاستهلاكية، مثل : عصر الزيوت، وصناعة الصابون، وصناعة السكر، وصناعة الأدوات الحديدية، وصناعة الأدوات الخشبية، وصناعة الحصر، وصناعة السروج، ودباغة الجلود، وصبغ الأقمشة، وصناعة المنسوجات الكتانية(٣٧) .

وبفحص سجلات المحاكم الشرعية، اتضح أن كثيراً من أبناء الحرف الصناعية الإنتاجية، وبخاصة المتخصصين في صناعات عصر الزيوت، وصناعة الصابون، والعطارة، وصناعة الأسلحة، والمجوهرات، أصبح لهم الوكالات المتخصصة في صناعة هذه السلع، وأصبحوا يتعاملون مع الجمهور، ومع التجار في الوقت نفسه، ولذا فإن أبناء هذه الحرف أصبح لهم نفوذ اقتصادي قوي، وتمكنوا من تكوين ثروات ضخمة، لا تقل أهمية وضخامة عن ثروات فئة التجار، لأنهم احتكروا هذه الحرف، وهي جميعها من السلع الاستهلاكية الضرورية، المرتبطة بحاجة الإنسان الأساسية من غذاء وكساء، خاصة وأن أبناء هذه الحرف أحكموا إدارتها بصورة تحقق لهم الربح الوفير، ولا نعني بإدارة السلعة هُنا التنظيم الطائفي، وإنما نعني به الإشراف والتحكم في الإنتاج والتوزيع، فالوثائق في كثير من نصوصها تطلعنا أنَّ أبناء هذه الحرف، كان لهم أسلوبهم الخاص في تنمية هذه الصناعات وطرق توزيعها، فمثلاً صاحب معصرة الزيوت في وكائل عصر الزيوت بالقاهرة، كان يعمل على تحقيق أكبر ربح له، فهو يدير

المعصرة بنفسه، وبمساعدة أولاده، إذا كان له أولاد، أو يستعين ببعض الصبية والعمال الفنيين في هذه الصناعة، رغبة في عدم تسرب أسرار هذه المهنة إلى العناصر الأخرى، حتى لا تدخل عناصر منافسة له في هذه المهنة، وكان صاحب المهنة لا يلجأ إلى أفراد من خارج أسرته إلا على نطاق ضيق، وعندما تعوزه الحاجة، وكان صاحب الصناعة ينتج من صناعته حسب طلب السوق المحلية، أو حسب طلبات التجار الكبار الذين كانوا يقومون بتصدير بعض هذه السلع المنتجة في مصر إلى بلاد المشرق العربي، أو المغرب العربي، أو البلاد الأوربية، عندما اتسعت دائرة نشاطهم[٣٨]، وقد وصف أوليا جلبي أصحاب هذه الحرفة بقوله " وهؤلاء أغنياء بيد أنهم مُزيتُون قذرُون"[٣٩]، وكان المنتج يقوم بتوريد إنتاجه إمًا إلى التجار الكبار، ليقوموا بعملية التوزيع على تجار التجزئة أو لتصديره، هذا فضلًا عن أنّ بعض هؤلاء المنتجين اتبع أسلوبًا آخر إلى جانب الأسلوب السابق، يحقق له ربحًا أوفر، وفيه في الوقت نفسه تسهيل وتخفيفه على المستهلك المحلى، وبخاصة أبناء الحى الذى توجد به المعصرة، فكان المنتج يقوم بعمل تاجر التجزئة، فيفتح دكانًا بجانب المعصرة، يبيع فيه وتحت إشرافه كميات صغيرة لأبناء المنطقة، كما وجد بعض أصحاب هذه السلع الذين كانوا يقومون بتوريد كميات كبيرة لقصور الأمراء المماليك، وعلية القوم، ورجال الإدارة، وشيوخ العرب، ومن هنًا كان هؤلاء المنتجون يقومون بنوع من الممارسة التجارية، أى قاموا بعمليتى الإنتاج والتسويق فى الوقت نفسه[٤٠] .

وبذلك أصبح الإشراف الفعلي على إنتاج السلعة وتسويقها، بيد صاحب الحرفة، منذ بداية المراحل الأولى ،من جلب المواد الخام، حتى إتمام تحويل المواد الخام على شكل منتجات سلعية، معدة للاستهلاك، والتصدير، فصاحب الحرفة هو مدير ورشة إنتاجه، وهو واضع برنامج العمل، وهو المهيمن على تسويق سلعته، وبناء على هذا الأسلوب ظلت الحرف المهنية تحتفظ بمستوى فنى عال، وبدقة مهنية راقية[٤١] .

ومما تجدر الإشارة إليه والتأكيد عليه، أنّ المنتجات الحرفية في مصر خلال العصر العثماني، ونتيجة لمحافظتها على مستواها الفني، فقد أصبحت لها شهرتها

المحلية والخارجية في الأسواق العربية، والأوربية، حتى المنتجات التي كانت تجد منافسة كبيرة، من بلدان أجنبية أخرى، مثل : صناعة الأقمشة التي كانت تجد منافسة من الأقمشة الهندية والروسية على حد تعبير الوثائق، التي تقصد المنتجات الآتية من المناطق الأوربية التي كانت خاضعة للدولة العثمانية، فإن المنتج محلياً من الأقمشة والملابس، كان له شهرة واسعة(٤٢) .

جانب آخر يتعلق بإدارة الإنتاج وتسويقه، هو جانب الدعاية، فقد وجد " دلالون وسماسرة متخصصون "، لكل سلعة من السلع، وكانوا يحددون أجرهم على كل قطعة من السلعة أو على الصفقة، وكانوا يقومون بدور الدعاية للسلع التي يعملون على ترويجها، وكانوا في الوقت نفسه يحققون ربحًا ذاتيًا لأنفسهم، فالدلالون في الغالب يقومون بتوزيع هذه المنتجات في الشوارع، وعلى البيوت، ويعقدون صفقات تجارية مع الأسر المختلفة، حيث كانوا في كثير من الأحيان، يبيعون للأسر التي يتعاملون معها بنظام التقسيط، نظير رفع سعر هذه السلع بنسب معينة تحقق لهم فائدة على رأسمالهم، وتذكر لنا الوثائق أن هناك دلالين في الأقمشة، ودلالين في الأحزمة، ودلالين في الغلال، وآخرين في الشيلان، بل ودلالين لهم أماكنهم المعينة في أسواق القاهرة، والإسكندرية، ما داموا يقومون بنفس العمل، أي التخصص في بيع سلع معينة، وبنظام التقسيط، فتذكر الوثائق طائفة الدلالين في كل سوق، والأجر الذي يتقاضونه لقاء عملهم، وقد اشتغلت النسوة كذلك بعمل الدلالة، فكن يقمن بالتوزيع على النساء في البيوت، وبخاصة في ملابس النساء، والأدوات المنزلية(٤٣) .

تحكم أصحاب الحرف في الأسواق وتذبذب الأسعار :

رصدت وثائق المحكمة الشرعية أسعار بعض السلع في فترات مختلفة، وبمقارنة هذه الأسعار بالأسعار التي سجلها علماء الحملة الفرنسية لهذه السلع، يتضح لنا عدم ثبات هذه الأسعار، وتغيرها من فترة لأخرى، وبخاصة في القرن الثامن عشر، مما جعل التجار يرفعون ويخفضون أسعار السلع، حسب الأحوال المحيطة بهم، فبينما

تذكر لنا الوثائق أنَّ ثمن قطعة الحرير وصل في بعض الأحيان إلى ٦ /٥ ، ١٠ ريال، نجد أن علماء الحملة الفرنسية، سجلوا أن ثمن القطعة من الحرير المستورد الموسيليني كان يتراوح ما بين (٧ – ١٠ ريال)، أما المصنع في القاهرة فإن ثمن القطعة كان يتراوح ما بين (٦ – ٧ ريال)، وبينما تحدد الوثائق سعر الشال بـ (٥٠ نصف فضة)، نجد علماء الحملة الفرنسية يذكرون أن سعر الشال كان (١٢٠ نصف فضة)، وهكذا كانت الحال في كل السلع، مما أدى في كثير من الأحيان إلى شكوى الأهالي، واحتجاجهم لدى الإدارة، وعلماء الأزهر، ومطالبتهم بالتدخل لوضع حد لفوضى الأسعار، وتخفيف الأعباء عنهم، فكان هؤلاء يقومون بجهود كبيرة لتحديد الأسعار ومراقبتها، بعد إقرارها، وإصدار فرمان بها وتسجيلها في المحكمة الشرعية أمام قاضي الشرع والمناداة عليها[٤٤] .

وكانت المحكمة الشرعية هي المكان الذي يذهب إليه طرفا الخصام، ليعطي كل منهما لتصرفه شرعية، فأصحاب السلع المنتجة عندما يريدون رفع أو خفض سعر سلعهم يذهبون إلى قاضي الشرع، ويسجلون الأسعار التي يرون أنها مناسبة لمنتجاتهم، ومعهم الشهود، والوثائق تثبت أن معظم الحالات كانت خاصة برفع الأسعار لا خفضها، مما يؤدي إلى شدة وطأة هذه الأسعار على أفراد الشعب، الذين كانوا يعلنون ثورتهم على هذه التصرفات التي اضطرت الإدارة إلى اتخاذ مواقف حاسمة منها، والمصادر المعاصرة تروي لنا الكثير من هذه الإجراءات الإدارية الخاصة بمراقبة الأسعار، وتنفيذ أغا الإنكشارية أو والي القاهرة لها، الذي كان يقوم بعمل مدير الأمن الحالي، كما حدث في ١٧ رمضان ١١١٤هـ/ ٤ فبراير ١٧٠٣م، حينما اشتد الكرب بالناس نتيجة للفساد الذي أصاب العملة، وتذبذب الأسعار، فعقدت الجمعية اجتماعاً " في بيت حسن أغا بلفية بحضور السادات والبكرية، والسادة العلماء، والصناجق، والأغوات، واختيارية السبعة أوجاق، بإبطال الفضة المقصوصة، وظهور الجدد النحاس، وتنزيل أسعار الأصناف بأي وجه كان "، وكان رأي الجمعية بعد مناقشة الموضوعات المطروحة عليها، مناقشة تفصيلية، على أن الشخص القادر على تنفيذ قرارات الجمعية، بعد أن صدر بها فرمان من الباشا، هو على أغا أغاة الإنكشارية، وبعد أن صدر

الفرمان، قام على أغا من فوره باتخاذ الإجراءات العملية والعاجلة لتنفيذ قرارات الجمعية، فأرسل " أحضر شيخ الطحانين والخبازين، وجاب من بولاق، أردب قمح غربله، وطحنه، وعمل معدله بالفضة البيضاء والجدد النحاس، وأحضر تجار البن والصابون، ثمنهم على سعر المعاملة الصاغ، وكذلك شيخ السريجانية، وشيخ المعصرانية، وشيخ وكالة الزيت الطيب، وسعرهم على الفضة البيضاء، والجدد، وأحضر الجزارين الضاني والخشن والماعز، وكذلك شيخ الزياتين، وعمل معدل الجميع، ثمن الجبن والسمن المسلي، والزبدة، وأحضر القبانية، قرَّط عليهم، لم يوزن سمن ولا جبن في بيت زيات، إلاَّ تحت القباني، وجاب شيخ السكرية، ثمن أصناف السكر، وأصناف العسل المرسل، والعسل النحل المصري والرومي، وكتب لهم قائمة، بكامل أسعار الأصناف، وطلع بها الباشا، أخذ عليها فرمان في يوم أربعة من شهر شوال سنة تاريخه (٤ شوال ١١١٤هـ /٢١فبراير ١٧٠٢ م)، ثم أخذ المنادي ينادي على قائمة الأسعار تفصيلياً، لأصناف الأنواع التي وردت بالقائمة، حتى يقف الناس عليها، ولا يمكنوا القائمين على تسويقها من التلاعب بالأسعار، فمثلاً في المناداة حدد كل نوع من أنواع الزيت، فالزيت المبارك بنصف وستة جدد الرطل، والزيت الحلو بنصف فضة وجديدين الرطل، والزيتون المغربي بنصف فضة وأربعة جدد الرطل، والزيتون البلدي بنصف فضة الرطل، وهكذا كان المنادي يحدد سعر كل صنف من السلعة الواحدة حسب نوعية هذا الصنف وجودته، طبقًا للأسعار التي وردت بالقائمة التي قررها على أغا الإنكشارية، والي القاهرة، بعد القيام بعملية اختبارات عملية لأصناف كل سلعة، واعتمادها من الباشا، واستمر المنادي في مناداته، حتى لفَّ القاهرة كلها وهو " ينادي بهذا السعر "، وقام على أغا بدورات تفتيشية، أنزل خلالها العقاب بالمخالفين، وأغلق بعض محال الصاغة والجوهرية" وضرب اثنين قبانية، وثلاثة زياتين، لسبب نقص ميزانهم، وماتوا تحت الضرب "، ثم استمر في سيره في البلد" سعَّر كامل ما نادى به ..."، وأصبح جميع أصحاب الحرف والمتسببون فيها، يخشون صرامة على أغا، واستقرت الأحوال في القاهرة، بل في مصر جميعها بقية عام ١١١٤هـ / ١٧٠٢م، وعام ١١١٥هـ / ١٧٠٤م، إلى أن عزل على أغا، في عهد محمد رامي باشا والي مصر

الجديد، وما كاد نبأ عزل علي أغا يذيع وينتشر، حتى بدأ أصحاب الحرف يرفعون الأسعار ويتلاعبون بها من جديد، مما جعل التجار يشتكون ويرفعون الأمر إلى محمد رامي باشا، الذي أدرك خطورة الأمر، فأصدر أمراً باجتماع الجمعية فوراً لتتخذ القرار الذي تراه لمعالجة الموقف قبل استفحاله، وبعد أن ناقش أعضاء الجمعية الأمر مناقشة تفصيلية قرر أعضاؤها أنه : " لا يصلح لأمور البلد، إلا علي أغا، جابوه غصباً عملوه أغا الإنكشارية ثاني مرة، وإذا به دار بالموكب مثل الأول في البلد، عادت أسعار الأصناف مثلما كانت سابقًا على أيامه[٤٥]. ويعلق مصدر معاصر على شدة على أغا وصرامته في تنفيذ قائمة الأسعار بقوله : " وينادي على الأسعار المبتاعة، فمن وجده باع شيئًا بخلاف المشرط، أو اشترى، سواء كان ذلك الرجل فلاحًا، أو تاجراً، أو قبانيًا، يسطحه في السوق على وجهه، ويضربه بالمساوق الشوم، حتى يتلف أو يموت، وقل من قام من تحت الضرب حيًا، ومنهم من ودوه إلى منزله وعاش يومًا أو يومين ومات، فهلك خلق كثير بسبب ذلك، فهج أكثر الناس، وكان رجلاً جباراً فأطاعته الناس، ودخل في قلوب الناس الرعب، وكان إذا أراد الركوب يشيع خبر ركوبه، فتهرب الناس إلى منازلها، ولم يوجد في السكك أحد ولا الكلاب، ولكن ضبط البلاد ضبطًا شافيًا، وكل شيء نادي عليه لم يكن فيه زيادة أبداً، ويكثر ولم يعدم، ونزل في السعر عن مناداته، وأنه نادى عن البن بألف ومايتين، وكان بألف وخمسماية، فنزل إلى أن ابيع بعشرين ريال، كناية عن ألف وماية، وكل شيء هكذا "، أي أن أسلوب الشدة في مراقبة الأسعار، كان هو الأسلوب المُجدي مع أصحاب السلع[٤٦] .

والحقيقة أن تحكم أصحاب هذه الحرف الإنتاجية التي كانت تمس حياة المجتمع، وبخاصة الغذائية منها، لم يكن قصراً على القاهرة، دون غيرها من المدن المصرية، وإنما كان ظاهرة عامة شملت معظم المدن المصرية بل والريف المصري كذلك، مما جعل الإدارات المحلية في ولايات مصر، تتخذ الموقف نفسه الذي اتخذته السلطة المركزية في القاهرة، فنعثر في سجلات محكمة المنصورة على أمثلة كثيرة لهذه الظاهرة، فمثلاً في غاية رجب ١١٢٧هـ / ١ أغسطس ١٧١٥م، حضر بمجلس الشرع، أي دار المحكمة جميع المسئولين عن الإدارة بولاية المنصورة، وتجمع الكثير من أعيان المنصورة، لوضع

تسعيرة بعض السلع التي غالي أصحابها في أسعارها، وبخاصة السلع الغذائية " واتفق رأيهم على أنَّ اللحم الضانى الطيب بنصفين فضة الرطل الزياتى، والماعز بنصفين فلوس، والجاموس بعشرة جدد، والمطحن الربع بنصف فضة، وجديد هبة، وأجهر النداء بذلك بسوق المنصورة، ومتى حصل من أحد القصابين أو الطحانين مخالفة، أو عناد في ذلك ، أو وزن ناقص، يخرج من حقه مولانا أفندى، والسردارية ، توافقوا على ذلك كذلك ، توافقًا مرضيًا فى التاريخ المذكور أعلاه(٤٧).

ولما كان أصحاب السلع هم الذين لهم السيطرة على إنتاج هذه السلع، فإن الإدارة عند اتخاذها أى إجراء خاص بتحديد الأسعار، والمناداة عليها، كانت تحرص على أن يحضر مشايخ هذه الحرف هذه الاجتماعات التى تتخذ فيها الإجراءات الضرورية، فالجبرتى يذكر أنه عندما تم اتخاذ القرارات التى قام على أغا بتنفيذها والمناداة عليها، بأن ذلك قد حصل " بحضرة مشايخ الحرف" ويذكر أن المشاعلى كانت " بيده القائمة وهو ينادى على رأس كل حارة، يقف مقدار نصف ساعة " ، وحضور مشايخ الحرف هذه الاجتماعات يدل على فاعليتهم، وطبعًا كان الأمر الإدارى يخرج فى النهاية بعد أن يرتضوه والارتضاء به، يعنى أنه يحقق لهم قدرًا من الربح يكونوا على قناعة به(٤٨).

هكذا كان للحرف الصناعية دور مهم فى تاريخ مصر الاقتصادى فى العصر العثمانى، كما أن أصحاب هذه الحرف ونتيجة للأرباح الضخمة التى حصلوا عليها، كونُوا لأنفسهم مكانة اجتماعية مميزة فى المجتمع المصرى.

كيفية الفصل فى النزاعات التى كانت تحدث بين العملاء وأبناء الحرفة :

كان الشاكى يذهب إلى شيخ الحرفة ويقدم شكواه فى حق المشكو فيه من أبناء حرفته، فينظر الشيخ فى الشكوى، ويقدر الخسارة، ويطلب من المشكو فى حقه بإصلاح الخطأ، أو تعويض الشاكى عما أتلفه، فإن استجاب كان وبها، وإن لم

يستجب، يذهب الشيخ والشاكي إلى قاضي الشرع ويشرحوا له القضية، ويطلبوا منه الحكم في هذه القضية، فيأتي بالمشكو في حقه ويحقق القضية، ويحكم فيها، فقد ادعى الصاوى إبراهيم بن عبد الله الرومي، المبيض في النحاس، بخط الشوايين، شيخ طايفة الدخاخنية يومئذ بالديار المصرية ' علي : عرفات بن علي بن عبدالله، المبيض بخط الشوايين، بأنه بيض دستًا نحاسًا وأتلفه، لمرأة، ولا يعلم لها إسمًا، فجاءت إليه وشكته له، كون أنه شيخًا عليه، ومن أهل حرفته، وأن عرفات المذكور أعلاه، لم يكن معلمًا، وإنما هو صانعًا، ويطالبه بإصلاح ما أتلفه، ولما سأل عرفات المذكور عن ذلك، أجاب بأنه معلمًا، ولم يكن أتلف الدست المذكور أعلاه، فطلب من الشيخ البينة علي ذلك من أهل حرفته الذين يعرفون الإصلاح والتلف، فلم يحضر، فطلب من عرفات أهل الحرفة يشهدون له بأنه معلمًا، وأنه لم يكن أتلف الدست المذكور، فأحضر عدداً من معلمي الحرفة الذين أقاموا شهادتهم في وجه الشيخ المدعي، بأن عرفات معلمًا في صناعته، ولم يكن أتلف الدست المذكور، وأنَّ المدعي لم يكن يعرف شيئًا في صناعتهم، وأنهم لم يرضونه أن يكون متكلمًا عليهم، كونه يؤذيهم بيده ولسانه، ويلعنهم، شهادة مرضية، ولما ثبت مضمون الدعوى، والسؤال والجواب، فسجلت تسجيلاً لوقعة الحال[٤٩].

هكذا كان يتم فض النزاع بين أبناء الحرفة والعملاء، وكان لأبناء الحرفة كلمتهم إذا كنت الدعوى غير صحيحة .

ملحق رقم (١)

محكمة الباب العالي:

سجل رقم(٩٠)ص١٥٤ مادة ٧٤٥

بتاريخ ٣ رجب ١٠١٧هـ/١٣ أكتوبر ١٦٠٨

"لما برز الأمر، من حضرة مولانا الوزير المعظم، المشير المفخم، والدستور المكرم، ومدير أمور جمهور، الأعم، بفكره الثاقب، مولانا الوزير محمد باشا كافل، المملكة الشريفة الإسلامية أبو النصر، بمصر المحية، واطلع على ذلك مولانا قاضي القضاة، شيخ مشايخ الإسلام، الناظر في الأحكام الشرعية، يومئذ بالديار المصرية، أدام الله تعالى أيامه، أمر بكتابة حجة على موجب أمره المنكور المتضمن لإقامة شيخ على الطايفة الآتي ذكرها فيه، سطر ما مضمونه لدى مولانا محمد أفندى، أشهد عليه جماعة الخياطون، بمصر المحروسة، وهم أمثاله:

محمد أمين عبد الله، المتفرقة، وحسين بن إلياس المتفرقة، والصاوى بن إبراهيم بن عبد الله، شيخ الخياطين سابقًا، ومحمد بن عبد الله المتفرقة، وإبراهيم بن محمد، والخواجا إبراهيم المنصوري، ومحمد بن عبد الله الجمركي، إبراهيم بن احمد المتقاعد، والمعلم سليمان شيخ الخياطين سابقًا، وعلى بن حمزة المتقاعد، ومصطفى بن مياله اليكجيرى، والياس بن عبد الله اليكجيرى، ومصطفى بن أحمد، وولى بن عبد الله اليكجيرى، وعثمان بن سنان، وجلال ابن أبى السعادات، وبكر بن عبد الله، وعلى بن حسن، ومحمد الشامى، وأحمد بن محمد، وعبد السلام بن عبد الباقى المتقاعد، وأحمد بن محمد كتكوت، وعنبر ابن عبد الله، ومحمد بن عبد الجواد، ومحمد ابن بدر الدين، وحسين ابن عبد الله، وإبراهيم ابن محمد، المتقاعد وشعبان ابن الرايس محمد الرشيدى، والمعلم امت بن عبد اللطيف الرومى، ومحمد بن إبراهيم، ومحمد بن عبد القادر الزرمكى، ومحفوظ بن على القراء، وعلى بن ناصر، ومحمد بن يوسف الحلبى، ومحمد بن سراج الشافعى، وأحمد بن محمد، وأبو السرور بن أحمد، ومصطفى بن

عبد الله القدسي، وعلي بن محمد الخواتكي، ومصطفى بن عبد الله، وعلي بن حسن الزردكاشي، وأحمد بن حسام المقرى وأحمد بن أحمد الحنبلى، وأحمد بن حسن الشامي، وعلي بن محمد الشامي ونور الدين بن محمد المغربي، وإبراهيم بن خضر، ومحمد بن عبد الله بن حسين بن ناصف، وعلي بن محمد المقربل، ومحمد بن محمد الوزيرى محمد بن عمران الحمصي، ومحمد بن علي البانوني، شهوده الأشهاد الشرعى وهم بالصحة والسلامة والطواعية والاختبار، أنهم رضوا بأن يكون فخر أمثاله النصر بن محمد ابن قاسم الرومي، البوسناوى شيخًا، وتكلمًا عليهم، ينظر بينهم بتقوى الله العظيم، أسوة غيره من المشايخ، على الطوايف، وأهل الحرف والأسواق بمصر المحروسة، وبأن يكون المطم بدر الدين حسن المغربي كتخدا للشيخ المرقوم ومتكلمًا عليهم نيابة عنه، لمزيد أهليتهما، وكمال استقامتهما رضاء مرعيًا، مقبولاً، ولما تكامل بينهم بتقوى الله تعالى، حسب أمر مولانا الوزير المومى إليه، ورضى الجماعة المذكورين" .

"حرر في ثالث رجب سنة سبعة عشر وألف" .

ملحق رقم (٢)

محكمة الباب العالي:

سجل رقم (١٢٩) ص ٢٧٢ مادة رقم ١٠١٥

بتاريخ ١٠٦١

"لدى مولانا الحاكم الحنفي، حضر جماعة التجار، وجماعة النقباء والدلالين بسوق سفل الربع الظاهرى، وهم الخواجة صالح بن الخواجة محمد القطان، والحاج غنيم بن المرحوم الشيخ داود النبرواى، والحاج محفوظ بن الخواجة محمود المحلى، والخواجة تاج الدين بن الشيخ بدر الدين العبادى، ووالده الشيخ بدر الدين المرقوم، والناصرى محمد بن محمد الجبجى، والشهابى أحمد بن الخواجة عمر، والجمالى يوسف الزرقانى، والحاج عمر بن الشرفى مرسى، والحاج أحمد، والسيد مجاهد بن الشريف بدر الدين، والحاج قاسم، والشيخ عبد الرزاق بن شهاب الدين الضوى، والشهابى أحمد بن بدر الدين العقبى، والشمس محمد بن عبد الرزاق الضوى، والناصر بن محمد بن محمود المحلى، والشيخ عبد الله بن الشيخ أبو العباس الغمرى، والخواجة عوض بن أحمد النبرواى، والخواجة عمر الأبزارى، والناصر محمد بن شمس الدين، والمحترم حجازى المسيرى، والعلاى على بن يوسف الخوانكى، والخواجة محمد الدفوشرى، والشيخ شمس الدين محمد بن الشيخ عمر الحنفى، والشيخ على بن الشيخ محمود المحلى، والحاج كساب بن كساب الشبينى، والحاج صالح بن أحمد الخيوطى، والشهابى أحمد النقيب بن المرحوم محمد الخلوتى الغزولى، والحاج محمد بن الشيخ منصور النبرواى، شيخ السوق، المرقوم، والده، والشهابى شهاب الدين بن منصور الخاماتى، والشهابى أحمد بن منصور البنهسى، والزينى عبد الجواد بن أحمد البرموتى، والشيخ عبد الرازق بن شهاب الدين الضوى، والزنى علم الدين بن أبو السرور الاميوطى، ومحمد بن منصور، وإبراهيم بن الشيخ منصور المرقوم، والخواجة عبد الرحمن بن شهاب التاجر، والخواجة محمد بن الشيخ المبخوض، وهم طايفة

التجار، والدلالين، بالسوق و المرقوم، وأظهروا مزيد الشكاية، والضرر، والتشوش من شيخهم الآن الشيخ منصور النبراوى المرقوم، وأنه يضره، ويؤذيهم، ويفعل الأفعال التى لا ترضيهم، واختلاله فى أفعاله، وسوء ألفاظه، وأقواله، وعدم لياقته للمشيخة عليهم، وتضرروا أيضاً من ولده عبد الكريم الدلال بالسوق المرقوم أيضاً، لأكله أموال الناس، وتلبيسه عليهم، وطلبوا من حضرة مولانا الحاكم المشار إليه، عزل الشيخ منصور المرقوم، من المشيخة عليهم، وأن يقرر بدله عليهم فى المشيخة المذكورة، الرجل الكامل، العمدة الفاضل، الخواجة نور الدين على بن المرحوم الخواجة عبد الرحمن القطان، افتخار التجار بالسوق المرقوم، لكمال أهليته، ومعرفته واستقامته، ولكونه أهلا لتقريره فى ذلك، ولياقته وحضر الشيخ على القطان المرقوم، وقبل ذلك منهم، وحضر الشيخ منصور المرقوم وأعزل له من المشيخة المذكورة، ورضيه شيخاً عليه، فعند ذلك قرر مولانا الحاكم المومى إليه، الخواجة على القطان المرقوم فى المشيخة، على أهل السوق لكمال أهليته، وطلبهم له، وعزل الشيخ منصور المرقوم من المشيخة بالسوق المرقوم، وولده من الدلالة بالسوق المرقوم، لعدم رضاهم بهما، ومنع من معارضة الشيخ على القطان المرقوم، فى المشيخة المذكورة، تقريراً ومنعاً، وعزلاً، شرعيات، جرى ذلك وحرر فى ثالث عشرين الحجة سنه أحدى وستين وألف، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

ملحق رقم (٣)

محكمة المنصورة

سجل رقم(٢) ص ٣٥

يوم الخميس خامس عشر صفر الخير سنة ١١٥٦ هـ/ ١٠ أبريل ١٧٤٣م

"حضر طايفة الزياتين بالمنصورة، وهم المعلم جمعه البرهاني، وعبد الرحمن بن محمد محمد الخميس، والحاج علي السمانودي، والشيخ منصور الجيزاوي الرفاعي وعبده بن محمد دقليجه، ومحمد مكي، ومحمد بن عيسى الدابغي، وحسن الحناوي، وإبراهيم بن شاهين أبو جهل، وحسن شتيوي، وكناني بن زيادة، ومحمد بن الحاج حجازي السايس، والمعلم علي خيوه، والذمي يوسف النصراني، وعوض بن الحاج عماره، والحاج حمود بن غنيم، والحاج علي القوفي، وجهريل وولده حموده وولده رجب الجمل، وإبراهيم شهاب الدين، وعلي شهاب الدين، ومصطفى سعد، ومحمد بن حجازي جلفون، وبدوي تومه، ومحمد بولاق وولده يحي والحاج موسى بن الحاج إبراهيم، وعرفوا مولانا أفندي أنهم من قديم الزمان تابعون للشرع الشريف، وأنه هو الذي يقيم عليهم شيخًا ينظر في بضاعتهم وعياراتهم، وأنهم ليس لهم تعلق بأحد من البلكات، وأنه ليس عليهم مظلمة لأحد وسألوا من مولانا أفندي أن يقيم عليهم المعلم حسن خيوه شيخًا ومتحدثًا على طايفة الزياتين بالمنصورة، لينظر في أسعار البضائع بالعدل، وفي عياراتهم وتحريرها من غير إحداث حادثه، ولا تجديد مظلمة، إلى أحد من حكام السياسة ولا غيرهم، نصبًا وإقامة شرعيين، وأوصاه بالتقوى فإنها السبب الأقوى".

ملحق رقم (٤)

محكمة باب الشعرية:

سجل رقم (٣٦٣) ص ٩٤ مادة رقم ٢٠٤

بتاريخ ١٨ الحجة ١١٤٢ هـ/٤ يوليه ١٧٣٠م

"لدى الحاكم الحنفي، بحضرة فخر أرباب الكمالات المعتبرين، الخواجا الحاج محمد بن منصور بن المرحوم الخواجا الحاج أحمد الجلفي، شيخ طايفة المعصرانية، بمصر حالاً، وفخر الكمل المعتبرين، الحاج إبراهيم البوشي، شيخ طايفة السرجانية، بمصر حالاً، والأمثل المكرم الحاج علي ابن الحاج محمد المنصوري، والأمثل المكرم الحاج محمد بن الشيخ إسماعيل البلقيني السرجاني، كلاً منهما، بالخط المرقوم، دام مجدهم، أشهد علي نفسه كل من فخر الكمل المعتبرين: الحاج علي بن المرحوم الشيخ عبد السلام البرهاني، شيخ طايفة المعصرانية بمصر سابقًا، وفخر أرباب الكمالات المعتبرين الحاج بشير أغا تابع المرحوم الحاج أحمد الدلفي المرقوم، والأمثل المكرم الحاج سعد ابن المرحوم الحاج علي وفا، الأمثل المكرم الحاج مكي الشهير بابن الأقرع، والأمثل المكرم الحاج عبد الواحد العسيلي، والأمثل المكرم الحاج حسن بن المرحوم الحاج محمد الشهير بالصرفي، والمكرم الحاج علي الشهير بالمسلوت المنوفي، والحاج محمد خميس، والحاج جاد المطروای، والحاج حسن ابن الحاج علي الزفيتي، وفخر الكمل الحاج إبراهيم حسين، والأمثل المكرم الحاج خليل، والأمثل المكرم السيخ حسن أبو بكر، والمحترم المكرم حسين ابن المرحوم الحاج أحمد الخوانكي، وفخر الكمل الاختيار المكرم الحاج عبده، والأمثل المكرم الحاج عيسى الدالي، والمحترم المكرم خليل، والمحترم المكرم سعد المنطاوي، والمحترم المكرم حجازي ملف نقيب الطايفة، وهم الجميع من طايفة المعصرانية بمصر، وبولاق القاهرة، ومصر القديمة، وجميع المعصرانية شهود الإشهاد الشرعي' وكل منهم، بأكمل الوصاف المعتبرة شرعًا، أنهم في تاريخه لا أحد منهم يشتري بزر كتان في دولابه، إلا من وكالتي البزر، ولا يدخل

فى معصرته بزر قلت، ولا يعصرون فى معاصرهم، بزر القرطم، الزيت الحلو الغش، ولا يدخلونه فى معاصرهم، ولا في دواليبهم، ولا فى حواصلهم، ولا يبيعونه الزياتين فى دكاكينهم، ولا الخضرية، ولا المقاعدية، ولا الرياعة، ولا الحمارة الزياتين، لأنه غش على المسلمين لقول النبى صلى اله عليه وسلم "من غش، فليس منا"، وكل من عصره من المعاصرية أو أدخله دولابه إذا واحدة برز قلت من غير سوق السلطان، وثبت ذلك عليه، بمعرفة أهل صناعته وغيرهم، يكون موقوفًا بينهم، ولا يرتضونه فى صناعتهم، ويقفل دولابه، ولا يتعاطى صناعتهم، إلا بعد رضى الشيخ والطايفة، سماطًا للطايفة، ويكون عليه القيام من ماية وجعلها لثمن ألفين نصف فضة لنايب الحسبة، المزيفة، وألفين نصف فضة لباب مستحفظان، وألفين نصف فضة لباب العزب، لحما ألزم بيته بذلك، ولا أحد يشترى تنوف معصرة، ولا يتفق أحد على شباقشته بعضها، إلا بمعرفة شيخ المعصرانية ورضاه، وبعض الاختيارية، ولا حد يبيع زيتًا فى دولابه بناقص غيره باعتراف كل منهم بذلك، لشهوده فى تاريخه، الاعتراف الشرعى، وثبت الإشهاد بذلك لدى مولانا الحاكم المومى إليه، بشهادة شهوده، تحريراً فى ثامن عشر شهر ذى الحجة سنة اثنين وأربعين وماية وألف"

الشيخ أحمد القراصى الشيخ يوسف الصباغ

ملحق رقم (٥)

محكمة الصالح :

سجل رقم (٣١٧) ص ١٤٨ مادة رقم ٥٦٠

فى ٢٢ صفر سنة ١٠٠٤ هـ/ ٢٧ أكتوبر ١٥٩٥

"لدى الحاكم الحنفى، ادعى الصاوى إبراهيم بن عبد الله الرومى فى النحاس مبيض النحاس بخط الشوايين، شيخ طايفة الطاخنية يومئذ، بالديار المصرية، على عرفات بن على بن عبد الله، المبيض بخط الشوايين، بأنه بيض دستا نحاسًا، وأتلفه لمرأة، لا يعلم لها إسمًا، فجاءت إليه وشكته له، كون أنه شيخًا عليه، ومن أهل حرفته، وأن عرفات المذكور أعلاه، لم يكن معلمًا، وإنما هو صانعًا، ويطالبه بإصلاح ما أتلفه، ويسأل سؤاله عن ذلك، فسأل فأجاب بأنه معلمًا، ولم يكن أتلف الدست المذكور أعلاه، فطلب سيدنا الحاكم المشار إليه أعلاه، من المدعى المذكور أعلاه، أهل حرفته الذين يعرفون الإصلاح والتلف، فلم يحضر، وافتنع من ذلك، فعند ذلك طلب سيدنا الحاكم المشار إليه أعلاه، من المدعى المذكور أعلاه، أهل الحرفة يشهدون له بأنه معلمًا، وأنه لم يكن أتلف الدست المذكور، فأحضر محمد بن أبو المجد، وعلى بن إبراهيم بن على الدين عبد الله بن على بن داود، وعلى بن محمد بن أبو الهدى، وعلى بن محمد نافع، ومحمد بن محمد بن عبد العزيز الصعيدى، المبيض كل منهم، بمصر المحروسة، واستشهدهم عما يعلمونه إن كان معلمًا فى صناعته، أو لم يكن معلمًا، وإن كان أتلف الدست المذكور، أو لم يكن أتلفه فأقاموا شهادتهم، فى وجه إبراهيم المذكور، بان عرفات المذكور معلمًا فى صناعته، ولم يكن أتلف الدست المذكور، وأن إبراهيم المذكور، لم يكن يعرف شيئًا فى صناعتهم، وأنهم لم يرضونه أن يكون متكلمًا عليهم، كونه أنه يؤذيهم بيده، ولسانه، وبلعتهم شهادة مرضية، ولما ثبت مضمون الدعوى، والسؤال والجواب، لدى سيدنا الحاكم المشار إليه أعلاه، بشهادة من سمى أعلاه، ثبوتًا شرعيًا، وثبت كل منهما لواقعة الحال، قرر له فى تاريخه".

الهوامـــش

(١) رؤوف، عبد السلام : " الملامح الاجتماعية لنظام الأصناف فى العراق إبان العصر العثمانى "، بحث قدم إلى المؤتمر العالمى الأول للجنة العربية للدراسات العثمانية، حول : الحياة الاقتصادية للولايات العربية ومصادر وثائقها في العهد العثماني، تونس، ص ١ – ٢ .

(٢) نفس المرجع، ص ٢ .

(٣) نفسه، ص ٢ .

(٤) مؤلف مجهول : " كتاب الذخاير والتحف في بير الصنايع والحرف "، تحقيق وتقديم عبدالرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم ، تحت الطبع، ص ٧ .

(٥) ابن إياس، محمد أحمد: "بدائع الزهور فى وقائع الدهور"،ج٥، القاهرة ١٩٦١م،ص٦،٩٠ص٢١٥،ص٣٥٣

(٦) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم : " الأسواق المصرية ودورها الاقتصادى والاجتماعى فى تاريخ مصر خلال العصر العثمانى (١٥١٧ – ١٧٩٨م)، ص ٢٨٩ – ٢٩٢ .

(٧) محمد باشا : هو المعروف " بقول قران " و " مبطل الطلبة "، وقد تولى ولاية مصر في الفترة : ٧ صفر ١٠١٦ – غرة جمادى الأولى ١٠٢٠ هـ / ٣ يونية ١٦٠٧ – ١٢ يولية ١٦١١ م .

(٨) محكمة الباب العالى: سجل رقم (٩٠)، ص ١٧٢، مادة رقم (٨٤٨)، بتاريخ ١١ رجب ١٠١٧هـ / ٢١ أكتوبر ١٦٠٨ م.

(٩) محكمة الباب العالى: سجل رقم (٩٠)، ص ١٥٤، مادة رقم (٧٤٥)، بتاريخ ٣ رجب ١٠١٧هـ / ١٣ أكتوبر ١٦٠٨ م .

(١٠) محكمة طولون: سجل رقم (١٨١)، ص ٤٢ مكرر، مادة رقم (١٦٧)، بتاريخ ٩٤٤هـ / ١٠ يونيه ١٥٢٧ – ٢٩ مايو ١٥٢٨ م.

(١١) محكمة طولون : سجل رقم (٢١٩)، ص ٣٣٢ – ٣٣٣، مادة رقم (٨٥٥)، بتاريخ ٢٥ جمادى الأولى ١١٣٨ هـ /٢٩ يناير ١٧٢٦ م.

(١٢) محكمة المنصورة: سجل رقم (٣)، بتاريخ ٧ جمادى الثانية ١١٤٣ هـ / ١٨ ديسمبر ١٧٣٠ م.

(١٣) محكمة المنصورة : سجل رقم (١)، ص ٤٢، بتاريخ ٦ ذى القعدة ١١٢٠ هـ / ١٧ يناير ١٧٠٩ م .

(١٤) محكمة المنصورة : سجل رقم (٢)، ص ٢٨، بتاريخ غرة صفر ١١٥٦ هـ / ٢٧ مارس ١٧٤٣ م.

(١٥) محكمة المنصورة : سجل رقم (٢)، ص ٣٥، بتاريخ ١٥ صفر ١١٥٦هـ / ١٠ أبريل ١٧٤٣م.

(١٦) محكمة المنصورة : سجل رقم (٢)، ص ٣٩ -٤٠، بتاريخ ١٥ صفر ١١٥٦ هـ / ١٠ أبريل ١٧٤٣م.

(١٧) محكمة المنصورة: سجل رقم (٢)، ص ٩١ - ٩٢، بتاريخ ١٩ رجب ١١٥٦هـ / ٨ سبتمبر ١٧٤٣م.

(١٨) محكمة المنصورة : سجل رقم (٣)، ص ٢٠، بتاريخ ١ صفر ١١٥٧هـ / ١٦ مارس ١٧٤٤م.

(١٩) محكمة المنصورة سجل رقم (٢)، ص١٥٥، بتاريخ غاية ذى الحجة ١١٥٦هـ /١٤ فبراير ١٧٤٤م.

(٢٠) محكمة المنصورة: سجل رقم (٢)، ص ١٣٧، بتاريخ ١٥ ذى الحجة ١١٥٦هـ/ ٣٠ يناير ١٧٤٤م.

(٢١) محكمة الباب العالى: سجل رقم (١٢٩)، ص٧٢، مادة رقم (١٠١٥)، بتاريخ ٢٣ ذى الحجة ١٠٦١هـ/ ٧ديسمبر ١٦٥٢م.

(٢٢) محكمة باب الشعرية: سجل رقم (٦٣٦)، ص٢٣، مادة رقم (٦٤)، بتاريخ ١٨ ربيع الثانى ١١٤٢هـ ١٠ نوفمبر ١٧٢٩م.

(٢٣) محكمة باب الشعرية : سجل رقم (٦٣٦)، ص٧٤، مادة رقم (٥٢)، بتاريخ ١٦ شعبان ١١٤٢هـ/٥ مارس ١٧٣٠ م.

(٢٤) محكمة باب الشعرية : سجل رقم(٦٣٦)، ص٩٤مادة رقم (٢٠٤)بتاريخ ١٨ ذى الحجة ١١٤٢هـ/٤ يولية ١٧٣٠م.

(٢٥) محكمة جامع الحاكم:سجل رقم(٧٣٧)ص١٥مادة رقم (٢٤)بتاريخ ١٨ربيع الأول ١١٦٠هـ/ ٣٠ مارس ١٧٤٧م.

(٢٦) محكمة جامع الحاكم: سجل رقم(٧٣٧)، ص ١٤٦، مادة رقم (٣٠٢) بتاريخ ١ محرم ١١٦٣هـ/١١ ديسمبر ١٧٤٩,

(٢٧) محكمة جامع الحاكم: سجل رقم (٧٣٧)، ص ٢٧٤، مادة رقم (٥٢٩)، بتاريخ ١٤ شعبان ١١٦٣هـ/١٩ يوليه ١٧٥٠م

(٢٨) محكمة باب الشعرية : سجل رقم (٦٣٦)، ص٣، مادة رقم (٥)، بتاريخ ١١ ذى القعدة ١١٤١هـ/٨ يونيه ١٧٢٩م.

(٢٩) محكمة القسمة العربية: سجل رقم (٤١)ص٢٥٠، مادة رقم (٤٥٣)، بتاريخ غرة محرم ١٠٦١هـ/٢٥ديسمبر ١٦٥٠م.

(٣٠) مؤلف مجهول : المصدر السابق، ص ٤٠ -٤٢,

(٣١) إياس، محمد أحمد :" بدائع الزهور في وقائع الدهور " جـ ٥، فرانز شتاينر، القاهرة ١٢٨٠هـ / ١٩٦١م، ص٦ .

(٣٢) محكمة القسمة العربية: سجل رقم (٥٢)، ص ٤٥، مادة رقم (٧٢)، بتاريخ ٢٠ شعبان ١٠٧٧هـ/١٥ فبراير ١٦٦٧م.

- محكمة الباب العالى: سجل رقم (٩٠)، ص١٥٤، مادة رقم (٧٤٥)، بتاريخ ٣ رجب ١٠١٧ هـ/١٣ أكتوبر ١٦٠٨ .

(٣٣) مؤلف مجهول : المصدر السابق، ص ٤٠ -٤٢ .

(٣٤) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم : للأسواق، ص ٢٩١ .

(٣٥) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم : فصول، جـ ١، ص١٥١ .

(٣٦) نفسه، ص ١٥١ .

(٣٧) محكمة القسمة العسكرية : سجل رقم (٢٣٢)، ص ٥٢، مادة رقم (٨٩).

(٣٨) جيرار (ب – س) : الزراعة – الصناعات والحرف – التجارة "، " الترجمة الكاملة لوصف مصر " جـ، الجزء الأول من " الحياة الاقتصادية في القرن الثامن عشر "، ترجمة : زهير الشايب، ط ١، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٨م، ص ١٩٥، ٢١١ – ٢١٥، ٢٢١ – ٢٢٢ .

(٣٩) جلبي، أوليا " سياحتنامه مصر" ترجمة : د. عبدالوهاب عزام، د.أحمد السعيد سليمان، تقديم ومراجعة : د. أحمد فؤاد دار الكتب والوثائق القومية ٢٠٠٣م، ص ٤٥٧ .

(٤٠) جيرار (ب – س): المصدر السابق، ص ٢٣٧ – ٢٤٢ .

(٤١) نفس المصدر : ص ٢٠٢ .

(٤٢) جيرار (ب – س) : المصدر السابق، ص ٢٠٢ .

(٤٣) محكمة المنصورة : سجل رقم (١)، ص ٩٢-٩٣، بتاريخ ٨ شوال ١١٢٥هـ / ٢٨ أكتوبر ١٧١٣م.

– محكمة المنصورة : سجل رقم (١)، ص ٩٥ بتاريخ ١٨ ذي القعدة ١١٢٥هـ / ٦ ديسمبر ١٧١٣م.

– محكمة بولاق : سجل رقم (١٠)، ص ٦٩، مادة رقم (٤٠١)، بتاريخ ١٦ جمادى الأولى ٩٨٣هـ /٢٣ أغسطس ١٥٧٥م.

(٤٤) جيرار (ب – س) : المصدر السابق، ص ٢٦٩ .

– محكمة الإسكندرية : سجل رقم (٢)، ص ٢٤٤، مادة رقم (٢٧٧٧).

(٤٥) الجبرتي، عبدالرحمن بن حسن: " عجائب الآثار في التراجم والأخبار " تحقيق : عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، هيئة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ١٩٩٨م، جـ ١، ص ٥٦، ص ١٨٣– ١٨٦ .

– الدمرداشي الأمير أحمد : " كتاب الدرة المصانة في أخبار الكنانة "، تحقيق : عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٨٩م، ص ٦٥ – ٦٩ .

– ابن عبدالغني، أحمد شلبي : " أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات الملقب بالتاريخ العيني "، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم ، ط٢، دار الكتاب الجامعي، القاهرة ١٩٩٤م، ص ١٥٥ – ١٥٦ .

(٤٦) ابن عبدالغني، أحمد شلبي : المصدر السابق، ص ١٥٦ .

(٤٧) محكمة المنصورة : سجل رقم (١)، ص ١٣١، سجل رقم (٧)، ص٤١

(٤٨) الجبرتي، عبدالرحمن بن حسن : المصدر السابق، جـ، ص ١٨٥ .

(٤٩) محكمة الصالح : سجل رقم (٢٠٧)، ص ١٤٨ مادة رقم (٥٦٠)، بتاريخ ٢٢ صفر ١٠٠٤هـ / ٢٧ أكتوبر ١٥٩٥م .

الغجر في مصر في العصرين المملوكي والعثماني

عُبادة كُحيلة(*)

الغجر ويعرفون أيضًا بالحلب والنَّوَر جماعة عرقية، وهم أيضًا جماعة هامشية، يعود وجودها في مصر إلى زمان بعيد، وما تزال تعيش بيننا . والمعلومات عنها قليلة، وفي أحيانًا نادرة، وتأخرت الدراسة العلمية لها إلى مطالع القرن التاسع عشر، حين قام عليها عدد من العلماء والرحالة والوافدين من الفرنج.

المسمى الأصلي للغجر في مصر وفي غيرها من أقطار الوطن العربي هو" الزُّط" ، وهو المقابل العربي الجت Jats، وهم شعب من شعوب الهند التي تنتمي إلى سلالة هندية – أوربية (أي آرية) وكان لهم دور في الفتوح الإسلامية لبلاد الهند، كما كان لهم دور في مناهضتها، وشغلوا مكانًا مهمًا في تاريخ السلطنة المغولية بدهلي، وشغلوا المكان نفسه في تاريخ الإمبراطورية البريطانية بالهند، واستعانت بهم هذه الإمبراطورية كجنود أشداء في جيوشها[1] .

على أن هذه النسبة للزط/ الجت غير صحيحة تاريخيًا، لأن الغجر – حسبما أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة – ينتمون في معظمهم إلى شعب الدوم Doms، وهو شعب ينحدر من سلالة دراويدية Dravidian، وهي من السلالات الهندية القديمة السابقة للغزوة الآرية[2].

والسبب – نذهب – في نسبة الغجر إلى الزط، هو أن هؤلاء الأواخر كان لهم حضور واضح في تاريخ المسلمين وشهرة، جعلت هؤلاء (أي المسلمين) ينسبون إليهم بعضًا من شعوب الهند وقبائلها .

(*) أستاذ التاريخ الإسلامي – كلية الآداب – جامعة القاهرة .

على أية حال فقد ظل الزط هو المسمى الذى أطلقه المسلمون على من نعرفهم اليوم بالغجر، وظل يصاحبهم على نحو أو آخر حتى نهاية القرن التاسع عشر، ومايزال له بقية فى أيامنا هذه فى سلطنة عمان، فيقال زطياً وتجمع زطوطاً[٣].

فى بدايات القرن الثالث/ التاسع نجم مسمى جديد للغجر هو ساسانيون أو بنوساسان[٤]، ومع أنه كان شائعًا فى العصر المملوكى فى مصر والشام وأقطار أخرى عربية، إلا أننا لانشاهده فى وثائق العصر العثمانى.

لدينا فيما يختص ببنى ساسان وثيقة مهمة تعود إلى أخريات القرن السابع/ الثالث عشر، حين وفد إلى مصر طبيب موصلى وأديب يدعى محمد بن دانيال بن يوسف الخزاعى، وأقام بها إلى أن مات فى سنة ٧١١/ ١٣١١ .

اشتهر ابن دانيال بالظرف وخلف شعرًا وموشحات، كما خلف كتابًا دعاه " طيف الخيال" ضمنه ثلاث بابات (أى تمثيليات) كانت تؤدى على مسرح " خيال الظل" والبابة الثانية وهى بابة " عجيب وغريب" تصور على نحو دقيق لا نجده عند المؤرخين حياة هؤلاء الساسانيين ،فشخوصها وعدتهم سبعة وعشرون، جميعهم ساسانيون، يمثلون مهنًا بعينها، ويدخلون إلى المسرح واحداً بعد الآخر ، وكل منهم يصف مهنته ويعرض بضاعته . وتبدأ هذه البابة بقول الرواى:" وهذه البابة تتضمن أحوال الغربا المحتالين من الأدبا الآخذين بها الشان المتكلمين بلغة الشيخ ساسان[٥]".

المسميات العامة التى استقرت فى مصر قبيل الغزوة العثمانية مسميات ثلاثة هى: غجر ونور وحلب[٦]. أما عن مسمى غجر فقد شاع وما يزال فى أقطار المشرق العربى، مثلما شاع فى مصر، وجدير بالذكر أنه فى أصوله غير عربى، لأنه لا يجوز أن يجتمع حرفًا الغين والجيم متتاليين فى لفظة عربية واحدة فصيحة[٧]، لذا لا نجد لهذا المسمى مكانًا فى معجماتنا الأصلية، وهذا يفسر الحداثة النسبية له، وربما كان أحمد فارس الشدياق (ت ١٣٠٤ / ١٨٨٧) فى كتاب " سر الليال[٨] الصادر فى ١٢٨٤/ ١٨٦٧ هو أول من يورد هذا المصطلح بين أصحاب المعجمات العربية.

وإذا كان مسمى غجر هو المسمى الأكثر ذيوعًا في مصر والوطن العربي، فإن مسمى نور شاع في مصر وبلاد الشام، كما إن مسمى حلب شاع في صعيد مصر وشمالي السودان[٩].

إلى جانب هذه المسميات الثلاثة الأساس، هناك مسميات أخرى فرعية وهي كثيرة: بينها برامكة وغوازي ومنجرانية وطهواجية وزوامل[١٠]، وهذه مسميات عرقية، ثم بهلوانية ورفاعية وحواة وقرداتية وسواح وطوافة وغربا وفقرا وجعيدية وأدباتية وحملية ومداحين وحوش وغيرها، وهذه مسميات مهنية تشي بكون هذه الجماعات شبه غجرية أو إن الغجر شكلوا بعضًا من أفرادها أو معظمهم.

أما عن موطن الغجر الأصلي، فالمتفق عليه الآن بين الباحثين أنهم أتوا من بلاد الهند وبالتحديد من إقليم البنجاب في شماليها ، وفي مرحلة ما قبل الإسلام استقروا لدى شواطئ بحر فارس (الخليج العربي) وبعد الفتوحات العربية ، بدأوا ينتشرون على مراحل متفاوتة في أقطار شتى داخل الوطن العربي وخارجه، ووصلت جماعات منهم إلى أوربا[١١] حيث استقرت على نحو أساس في شبه جزيرة البلقان.

لا ندري على وجه اليقين متى بدأ توافد الغجر إلى مصر، لكنه يترجح لدينا أن قد تم ذلك في مرحلة ما بعد سنة ٣٠٠/٩٠٠ ، لأن تقدمهم مرتبط بقدوم حيوان الجاموس[١٢] الذي لم يكن حيوانًا أصيلاً في مصر ولا في أقطار المشرق العربي[١٣]، ومعلوم أن الغجر اصطحبوا هذا الحيوان معهم إلى بلاد العراق قبيل ظهور الإسلام، ثم إلى بلاد الشام في عصر الدولة الأموية[١٤]، والمعلوم كذلك أن للجاموس فصيلتين إحداهما هندية والأخرى إفريقية نيلية والثابت أن الجاموس المصري ينتمي إلى الفصيلة الأولى أي الفصيلة الهندية، أي إنه وفد إلى مصر من المشرق.

نزعم أن الغزوة الغجرية لمصر بدأت مع الغزوة القرمطية لها في ٣٦٣/٩٧٤ أولاً ثم مع الغزوة الهلالية بعد ذلك. فقد كان القرامطة يتركزون في إقليم البحرين ، الذي كان في الوقت ذاته موطنًا مهمًا من مواطن الغجر، وقد أحدثت الغزوات القرمطية وما

صاحبها من سلب ونهب حالاً من الفوضى الشاملة فى الأقطار التى تطرقت إليها، مما هيأ فرصة يفيد بها الغجر فصاحبوا القرامطة إلى هذه الأقطار.

أما عن الهلالية فبرغم من انتمائهم إلى إقليم نجد فى قلب الجزيرة العربية إلا أنهم وهم البدو الجفاه تحالفوا مع القرامطة، وشاركوهم غزواتهم ومنها غزوتهم إلى مصر وبعد أن ذهب أمر هؤلاء استدعى العزيز بالله الفاطمى (٣٦٥/٩٧٥ - ٣٨٦/٩٩٦) حلفاءهم السابقين من الهلالية فى أخريات القرن الرابع/ القرن العاشر، وأسكنهم إلى الضفة الشرقية لنهر النيل جنوبى الصعيد[١٥]، حيث ظلوا كذلك قرابة سبعين سنة إلى أن انساحوا إلى أقطار المغرب العربى فى ٤٤٢/ ١٠٥٠ فى عهد المستنصر بالله (٤٢٧/١٠٣٦- ٤٨٧/١٠٩٤) فى تغريبتهم المشهورة ، ولا يبعد أن انضم إليهم فى هجرتهم إلى مصر جماعات من الغجر كانت تشكل الطالعة الأولى لهم.

يمكننا أن نقرر بأن هذه الطالعة هى التى تدعى سلالتها الآن بالحلب ، ودليلنا على ذلك علم اللغة، فمعلوم أن الغجر فى مصر - كانوا كما نوهنا - ثلاث جماعات أم هى الغجر والنور والحلب، ومعلوم كذلك أن أقرب لغات الغجر فى مصر إلى اللغة الرومنية وهى لغة الغجر الأصلية هى لغة جماعة الغجر[١٦]، وبالتالى فهم أحدث هذه الجماعات وجوداً فى مصر.

أما عن جماعة الحلب فهى أقل الجماعات الغجرية تأثراً باللغة الرومنية وأكثرها تأثراً باللغة العربية، وبذا يترجح كونها أولى الجماعات الغجرية وجوداً فى مصر، وهو ما أهم هؤلاء الحلب إلى الادعاء بانتمائهم إلى أرومة عربية يمانية أو حضرمية ، بل إنهم يعقدون صلات بينهم وبين سيرة " الزير سالم" (المهلهل) الذى ينسبون إليه طردهم من اليمن. ويشكل الحلب اليوم عنصراً مهماً من عناصر سكان محافظة قنا، وإليهم ينتمى أهم المنشدين للسيرة الهلالية.

وأخيراً نصل إلى جماعة النور ونرى أنها تتخذ موقفاً وسطاً بين الجماعتين فى لغتها وفى أوان وصولها وفى مواطن نزولها.

حين نقلب في مصادرنا نجد أول ذكر لجماعة غجرية مصرية بمسمى خارج هذه المسميات الثلاثة يرد في كتاب الجوبري (ت بعد ١٢٣٠/٦٢٧)" المختار من كشف الأسرار[١٧] "فهو يتحدث عمن يدعوهم " بالغربا" ويقول " اعلم أن هذه الطائفة يسمون الغربا ، ولهم أحوال لا يقع عليها قياس، ولهم أشياء لا تعد ولا تحد ولا توصف" ثم يتحدث عن بعض حيلهم مع " الأخشان" والأخشان أو "الخشانة" (جمع خشنى) هو المسمى الغجرى للأغيار ، أى من ليسوا من الغجر.

على أن أول ذكر فى هذه المصادر لجماعة غجرية بمسمى " نور" يرد فى " مسالك الأبصار" للعمرى (ت ١٣٤٨/,٧٤٩) ونقله عن القلقشندى (ت١٤١٨/,٨٢١) فى كتابه " صبح الأعشى[١٨].

يقول فى معرض حديثه عن اللوريين (وهو المسمى الفارسى للغجر) "وهم طائفة كثيرة العدد منهم فرق مفرقة فى البلاد ، وفيهم ملك وإمارة، ولهم خفة فى الحركات، يقف الرجل منهم إلى جانب البناء المرتفع، ويلصق بطنه بإحدى زواياه القائمة، ثم يصعد إلى أن يرتقى صهوته العليا.

" ومما يحكى أن السلطان صـــلاح الدين يوسف بن أيوب (١١٧١/٥٦٧-١١٩٣/٥٨٩) حضره رجل منهم، وصعد فى جدار كذلك ، فأنعم عليه الإنعام الجزيل ، وأمر بأن يحضر كل من قدر عليه من أصحابه،فأحضر منهم جماعة وهو يحسن إليهم، إلى أن لم يبق منهم أحد، فقتلهم عن آخرهم، خشية مما لهم من قوة التسور. ومن هؤلاء طوائف بمصر والشام يعرفون بالنورة، يجالس أحدهم الرجل فيسرق ماله، وهو لايدرى ، ويمشون على الجبال المرتفعة، ولنسائهم فى ركوب الخيل الفروسية العظيمة".

وإذا كان مسمى غجر تأخر دخوله الى معجمات اللغة العربية، فإن الحال ذاتها مع نور، إذ هو يرد للمرة الأولى فى تاج العروس" للزبيدى(ت ١٢٠٥/ ١٧٩١) الذى فرغ من تأليفه فى عهد محمد بك أبى الذهب (١١٨٧/١٧٧٣- ١١٨٩/١٧٧٥)[١٩] فيقول" النورى بالضم وياء النسبة المختلس، وهو شائع بين العوام، كأنه يخيل بفعله ويشبه عليهم، حتى يختلس شيئًا، والجمع نورة محركة".

فيما يختص بالحلب، فإن مؤرخنا ابن كثير(ت١٣٧٢/٧٧٤) يأتى فى أحداث (سنة ١٣٥٩/٧٦٠) بكائنة وقعت بقرية من قرى حوران فى بلاد الشام، فيقول[٢٠] "إن أهل هذه القرية حلبية يمن، يقال لهم بنوابسة وبنوناشى وأنهم ضوى إليهم كل مفسد وقاطع طريق ومارق، وأثاروا متاعب فى وجه الدولة إلى أن جردت إليهم العسكر،فقتلوا منهم مايزيد على المائة، وأسروا نحواً من مائتين".

ربما كان هؤلاء الحلبية من أسلاف من نعرفهم اليوم بالحلب، خصوصاً وأننا لا نجد خبراً عن بنى لبسة وبنى ناشى فى كتب الأنساب العربية.

تلك هى طوائف الغجر الأساس، وقد وردت جميعها فى وثائق العصر العثمانى، وإن لم ترد فى مصادره، فنحن نطالع خبراً عن " الغجر الششتجية" في وثيقة تعود إلي ١٠٢٢/ ١٦١٣[٢١]، كما نطالع خبراً آخر عن النورة مضافًا إليهم الغوازى فى وثيقة تعود إلى سنة (١٠٥٠/١٦٤٠) ويرد ذكر الحلبية فى وثيقة أخرى تعود إلى المرحلة ذاتها[٢٢] على أنه توجد مسميات أخرى فرعية وردت فى الوثائق والمصادر على سواء، مثل مسمى " برامكة"، ففى وثيقة تعود إلى سنة ١٥٤٢/٩٤٩ يرد إسم المعلم سلطان بن مطاوع البرمكى وأخويه خطاب وفياض من مشايخ البرامكة[٢٣] يذهب الأستاذ أحمد أمين (ت١٣٧٣/١٩٥٤)[٢٤] فى تفسيره لهذا المسمى إلى أن البرامكة هؤلاء كانوا من أتباع أسرة البرامكة المشهورة فى العصر العباسى، ثم أنهم عندما ذهب أمرها، اتجهوا إلى الأعمال الوضيعة. وهذا تخريج غير صحيح، والصحيح أن البرامكة الغجر انتحلوا هذه التسمية، مثلما انتحل أسلافهم تسمية "بنى ساسان" التدليل على عراقة أصلهم.

لدينا أيضاً طائفة الغوازى التى كان يرتبط ذكرها فى غالب الأحيان بالبرامكة حتى أنهم كانوا يتزاوجون معهم حسبما يؤكد بوركهارت (ت ١٢٣٢/١٨١٧)[٢٥] وكانت الطائفتان تمارسان على نحو عام نمطًا مهنيًا واحداً هو الرقص (والعزف وربما البغاء) حسبما يؤكد بوركهارت وغيره) ويذهب محمد دياب فى معجم الألفاظ الحديثة"[٢٦] فى أصل هذه الكلمة إلى أن السلطان محمود الغازى[٢٧] أصدر قطعة من النقود الذهبية

نسبت إليه، وبطل استخدامها فيما بعد، لكنها صارت تستخدم حليًا، فأصبحت تطلق على الراقصة المبتذلة، لكثرة استعمالها لهذه الحلي. وهذا التخريج كسالفه غير صحيح لأن مسمى غازية وغوازى يعود إلى مرحلة سابقة لعهد هذا السلطان، كما إنه يرد في هزا القحوف " للشربيني[٢٨] (ت ١٠٩٨/ ١٦٨٧) ونذهب من ناحيتنا إلى أن هذا المسمى مشتق من مسمى لطائفة من طوائف الهند تدعى Ghasis، كان أفرادها يشتغلون بالحدادة والموسيقى[٢٩] وهما معًا مهنتان أم من مهن الغجر.

فيما عدا البرامكة والغوازى، وهما طائفتان غجريتان لا مشاحة ، بل إنهما تنتميان إلى جماعة الغجر تحديداً ، والهنجرانية والطهواجية وهما طائفتان تنتميان إلى جماعة النور، والزوامل وهى طائفة تنتمى إلى جماعة الحلب ، فإن هناك مسميات أخرى ترتبط كما ذكرنا في السابق بمهن مارسها الغجر ولا ندرى- حتى الآن ما إذا كانت هذه المهن قصراًعليهم ، أم أنها ضمت غيرهم أم أن الغجر شكلوا غالب أفرادها ، على أننا نتخذ من اثنتين منهما نموذجين؛ وهما الجعيدية والأنباتية، ويتردد ذكر أولاهما في مصادر العصر المملوكي ، على أنهم قسم من الحرافيش وهم أدنى طبقات المجتمع المصرى. وتعنى جعيدى في معاجم اللغة البخيل أو من كان من أوباش الناس ويرتبط بالتسول[٣٠] ويرد عند ابن إياس (ت بعد ١٥٢٢/٩٢٨) في أحداث سنة (١٣٩٠/٧٩٢)[٣١] خبر موت الشيخ على بن على الجعيدى سلطان الحرافيش " وكانت له حرمة وافرة على الحرافيش، فلم يخلفه بعده مثله " ويرد عن المقريزى (ت ١٤٤٢/٨٤٥) في أحداث سنة (١٤٣٨/٨٤١)[٣٢] أن السلطان المملوكي أمر سلطان الحرافيش بمنع الجعيدية من التسول وإلزامهم بالكسب ، وبعد عدة قرون يرجع الجبرتي (ت ١٨٢٢/١٢٣٧)[٣٣] السبب في تسمية محمد بك أبى الذهب بهذا الاسم إلى أنه لما تولى الصنجقية صار يفرق البقاشيش ذهبًا على الفقراء والجعيدية، كما إن الجبرتي يقرنهم في كتابيه " عجائب الآثار "[٣٤] "ومظهر التقديس"[٣٥] بأراذل السوقة تارة، وأوباش العامة تارة أخرى، والحرافيش تارة أخيرة.

أما الأدباتية فهم قسم من الجعيدية ، وكان الأديب (واحد أدباتية) ينشد وهو يتسول " أنا الأديب الأدباتي أحب العيش تحت بطاطي" ثم هو يقول " شرم برم حالي غلبان"[٣٦].

لدى تحديدنا مواطن انتشار الغجر في مصر يتضح لدينا ، أنهم انتشروا منذ فترة مبكرة في أنحائها كافة ، يوضح ذلك المثل القائل "كل حارة ولها غجر"[٣٧] ، على أن واقع الحال يؤكد أن جماعتي الغجر والنور تركزتا على نحو خاص في الشمال ، في حين تركزت جماعة الحلب في الجنوب ، وحيث أن الرحلة كانت وما تزال سمة أساس في حياة الغجر ، فإنهم كانوا ينتقلون إلي مسافات بعيدة ، فيتضح من تعداد النفوس (الذي تم على مراحل بين سنتي ١٢٦٤/١٨٤٨و١٢٨٥/١٨٦٨) أن بعضًا من الحلب كانوا يقيمون في العام ١٢٦٤/١٨٤٨ في قرى تقع في شمالي الدلتا ، حيث عرفوا هناك بالصعايدة الغربية[٣٨]، كما أنهم كانوا يأتون إلى القاهرة في مواسم معينة خصوصًا في الشتاء والربيع ، حيث كانوا ينزلون بقرية علي يمين الطريق بين القاهرة وشبرا ، وعندما أصدر الباشا في العام ١٢٦٣/١٨٤٧ مرسومًا بمغادرة المتسحبين – ومنهم حلبة – لمدينة القاهرة إلى قراهم التي أتوا منها ، فإن هؤلاء بحكم كونهم مترحلين ، كانوا ينصبون خيامهم ليلاً ، ثم يقوضونها نهارًا ويختفون[٣٩].

كان الغجر يستقرون – غالبًا على نحو مؤقت – لدى هوامش المدن والقرى ، حيث يعيشون في خيم أوخيش. والسبب في ذلك هو ميلهم إلى العزلة من ناحية ، وإمكانية هربهم إذا حاق بهم خطر من ناحية أخرى. ففي مدينة القاهرة استقر عدد منهم في "حوش بردق" كما يدعوه بوركهارت[٤٠] Burkhardt (ت ١٢٣٢/١٨١٧) في أوائل القرن التاسع عشر ، أو "حوش الغجر" كما يدعوه نيو بولد Newbold[٤١] في أواسطه وهو مجاور لقلعة الجبل . بيد أن لدينا إشارة إلى أن البعض منهم كان يقيم في داخل المدينة نفسها ، فيشير محمد عبد السلام في "دليل الحيران"[٤٢] الصادر في ١٣٢١/١٩٠٣ إلى "وكالة الغجر" في قسم بولاق، وعندما زار الأمير رودلف مصر في

عهد الخديو اسماعيل (١٢٧٩/١٨٦٢- ١٢٩٦/١٨٧٩) وصل في رحلته إلى مدينة الأقصر، ويصف حيًا من أحيائها لا يسكنه سوى الفوازي[٤٣].

أما في القرى المصرية،فكانت الجماعة منهم، تقيم في مكان يدعى" عزبة الغجر" وهو مايعني أنهم كانوا يعيشون على أطراف القرية، أو على مسافة منها، وربما كان يطلق على هذا المكان قبل القرن التاسع تعبير " نزلة الغجر" ، لأن الشربيني يشير في هذا القحوف[٤٤] إلى مكان دعاه" بنزلة الفوازي".

كان الغجر في مستقراتهم يعيشون في جماعات، تقدر الواحدة منها بعدة عشرات ، ففي التعداد المشار إليه كان عدد الغجر في بني زيد بمديرية أسيوط في (١٢٦٤/١٨٤٨) تسعة وخمسين بين ألف وثلاثمائة وأحد عشر من السكان[٤٥]، على أنه يتضح من التعداد ذاته، أنهم قد يتجمعون بأعداد كبيرة، مثلما هي الحال مع تجمعهم الكبير في ساقية مكي وساحل أطفيح، حيث قدر عددهم في (١٢٨٥/١٨٦٨) بألف وعشرة، وربما نفسر هذا العدد الكبير في ضوء أنهم كانوا يعيشون إلى جوار مدينتين كبيرتين هما القاهرة والجيزة، مما يهئ لهم فرصًا واسعة للكسب ففيهم حملية (سقائون) وقرداتية وحواة وجعيدية (شحاذون) وبهلوانية وغيرهم[٤٦]

أما عن تعداد الغجر بالنسبة لتعداد السكان في مصر في العصر العثماني، فليس لدينا رقم محدد، لكن ماسينيون Massignon[٤٧] يقدر عددهم في أوئل القرن الماضي (العشرين) باثنين في المائة من جملة السكان. ولما كان التعداد العام لسكان مصر في زمن الحملة الفرنسية (وهو تعداد جزافي) يقدر بمليونين ونصف المليون فإننا يمكن أن نقدر عدد الغجر في القرن الثامن عشر بخمسين ألفا.

من ناحية البناء الاجتماعي يلاحظ أنه ساد بين الغجر نظام الأسرة الممتدة ، فالمنزل الواحد يضم الأبوين والأبناء المتزوجين وأبناءهم، ويتضح من تعداد النفوس المشار إلية أنه شاع بينهم تعدد الزوجات، ولم يكن هذا التعدد قصرًا على مشايخهم فحسب، كما كنت الأسرة الواحدة تضم في بعض الأحيان عبيداً ، يطلق عليهم تعبير

" أتبـاع" أو "سـودانيـين" ذكـوراً وإناثًا، ولم تكن حيـازتهم كـذلك قـصـراً على مشايخهم فحسب[٤٨].

وكانت الجماعة الغجرية تضم أسراً لاترتبط بالضرورة بعلاقات قرابية ، وهو نظام أشبـه بنظام الكومـبانيـا Kumpania عند غـجـر البلقـان، وهو حلف ينشـأ لضـرورة اقتصادية، ويرأسه رجل كبير " Rom Baro[٤٩] ، وكان هذا الرجل الكبير في مصر شيخًا يلي منصبه بالوراثة في بعض الأحيان، ولا يشترط فيه كبر السن، ففي إحدى وثائق التعداد الخاصة بالغربة السواحين في كفر حلى بمديرية الشرقية[٥٠] كان شيخ الطائفة ويدعى الحـاج بيومي يبلغ من العمر ثلاثين عاماً مع إنه كان بين أفراد عائلته أو طائفته من هو أكبر منه سنًا.

ورغمًا عما كان يغمز به بعض الرحالة والوافدين من الأجانب عن حقيقة إسلام الغجر حتى أن كلوت بك[٥١] يذهب إلى أنهم لايؤدون فرضًا من فروضه، فإن كثيراً منهم كانوا يحملون لقب حاج، ففي كفر أبو حطب بمديرية الشرقية كانت طائفة الغربية وهو قرادون وسواحون، تضم ثمانية وعشرين من أرباب المنازل ثمانية منهم يحملون لقب حاج[٥٢] أما عن نساء الغجر فكن جميعن سافرات بخلاف ماكانت عليه الحال بالنسبة لنساء ذلك الزمان، كما كن لا يـرتـدين الشنتـيان، ويضعن على أكتافهن جلد غزال أو غنم[٥٣] ويرتبط ذكر الغوازي في " وصف مصر"[٥٤] بالفحش وحين ترقص الواحدة منهن تصحبها " الدربكة" ويذهب بوركهارت[٥٥] إلى ان الواحدة منهن كانت تبيع عذريتها لشخص غريب قبل زواجها، أما عن الحلبيات فقد اشتهرن بالعفة، وكان عقاب من تشرد منهن الإغراق في النيل[٥٦]. على أن المرأة في المجتمع الغجري كانت تتمتع بمكانة أفضل مما كانت عليه المرأة المصرية على نحو عام، والسبب في ذلك هو طبيعة المهن التي كانت تمارسها، وما كان يتحقق لها من كسب، حتى أن الغازية كانت العائل الأهم لأسرتها، ويبالغ لين(ت١٢٩٣/١٨٧٦)[٥٧] فيزعم أن الغازي كان يعمل خادمـًا لزوجته أو قواداً أو عازفًا لكن بعض الأزواج كانوا يعيشون على الحدادة وتبييض النحاس.

على ذلك كان ميلاد الذكر يعد بخلاف ما كان سائدًا في المجتمع المصرى آنذاك من سوء الطالع، لأنه من وجهة نظر الغجر عنصر عديم الفائدة.

كانت القاعدة العامة فى الزواج هو الزواج الداخلى أى داخل الجماعة الواحدة على أن جماعة النور كانت تتزاوج أحيانًا مع الفلاحين، في حين أنها كانت من النادر أن تتزاوج مع جماعة الحلب أو جماعة الغجر[٥٨] إذا نحن تتبعنا طبيعة المهن التى كان الغجر يمارسونها فى مصر، فنحن نعاود بابة " عجيب وغريب" من بابات ابن دانيال، وأهم شخصيات هذه البابة هى شخصية " غريب الساسانى " فهو يبدأها فينشد قصيدة ،يصور فيها أخلاق الساسانيين ، ويعرض لفقرهم وتسولهم واتجاههم إلى الحيل، فيدعون " الكحالة" (طب العيون) أو العشابة(علم الأعشاب) أو الكيمياء والتعازيم، أو يدعون الشعر أو التفقه فى الدين وتلاوة القرآن ، وقد يتظاهرون بالجنون أو يقومون بترقيص الدببة والقرود والكلاب. وإلى جانب غريب هذا هناك شخصيات الحاوى والمعاجينى والعشاب والأسى(أشبه بحلاق الصحة) والمشعوذ والمنجم والسباع والفيال والقراد وغيرهم[٥٩]- ويلفت نظرنا هنا شخصية" الصانعة" وهى الشخصية النسائية الوحيدة من بين شخصيات البابة[٦٠] ومن خلال تحليل كاله Kahle[٦١] لما تقوله الصانعة فى هذه البابة ومقارنته بما ورد عند إدوارد وليم لين، يتأكد لدينا أن الصانعة هذه، ظلت تمارس مهنتها عبر العصور، وتتحدد فى قراءة الطالع والدق(الوشم) وختان البنات.

هذا كله يذكرنا بمقامات الهمذانى (ت ٣٩٨هـ) والحريرى (ت٥١٦هـ) وكل منهما له مقامة باسم المقامة الساسانية[٦٢] على أنه يذكرنا، وهذا هو الأهم بالقصيدة الساسانية لأبى دُلَف (ت حوالى ٣٩٠/١٠٠٠) وأبو دلف هذا رحالة مشهور كما إنه كاتب وشاعر ظريف، وهو لاينتمى إلى بنى ساسان، إذ هو عربى صريح، لكنه خالطهم ووصف أحوالهم، واقتبس مفردات من كلامهم، ونظم قصيدة عرفت بالقصيدة الساسانية[٦٣]، وهى قصيدة طويلة، انتخب الثعالبى (ت٤٢٩/١٠٣٨) منها فى" يتيمة الدهر" مائة وخمسة وتسعين بيتًا، تتناول فى مجملها هؤلاء الساسانيين وحيلهم، من

أجل أن يحصلوا على العطايا والأموال، وتتردد على لسان غريب الساساني في " عجيب وغريب" كلمات مشابهة للكلمات التي وردت في هذه القصيدة، مثل قوله أن أصحابه الساسانيين" أهملوا السمقون والكد" والسمقون بلغة الحلب تعني الصبي الذي يصحب الضرير للتسول.

جدير بالذكر أنه إلى مرحلة ابن دانيال تنتمي كذلك القصيدة الساسانية للشاعر المعروف " صفي الدين الحلي"[٦٤] (ت ٧٥٠/ ١٣٤٩) وهو كمعاصره نشأ في العراق، ثم هاجر إلى مصر.

نفارق ابن دانيال ونعاود وثائقنا العثمانية ومصادرنا، فنحن نلاحظ أن الغجر كما هي عادتهم في كل مكان حلوا به، لم يمارسوا الزراعة، لأنها تتطلب الاستقرار، ولأن العائد المادي منها محدود ، في حين كان الغجري بطبيعته يهوى البحبوحة في العيش ، لذلك كان يمارس المهن التي تدر عليه دخلاً أكبر، وهي في معظمها مهن لا يقبل عليها الفلاح في الريف ولا الحرفي في الحضر، وهما معاً ينفران منها أو من معظمها ، لكنها لا غنى عنها للمجتمع...

ترتبط هذه المهن على نحو عام بالحياة في الريف من حدادة وسباكة وبيطرة وطب شعبي وحذاعة الخيل والحمير والإتجار بالسلع البسيطة، على أن الغجر كانوا يمارسون مهناً أخرى في القرية والمدينة معاً، وهي مهن تتصل بالتسلية من غناء ورقص وقرادة وأعمال حواة وبهلوانات ،أو تتصل بالغيب من سحر وقراءة الطالع، أو مهن ينفر منها المجتمع كالتسول والسرقة وربما البغاء، حسبما ينوه بعض الوافدين من الفرنج، على أنه بالرغم من تعدد هذه المهن إلا أن كل جماعة غجرية أُم اشتهرت، بمهن محددة، فاشتهر الغجر (ومنهم البرامكة والغوازي) بالرقص والنور(ومنهم الطهواجية والهنجرانية) باللصوصية، والحلب (ومنهم الزوامل) بالتسول، وجميعها – إذا جاز التعبير – تدر عائداً مادياً مجزياً.

على أن أكثر مهن الغجر وروداً في مصادرنا هي الرقص، وأكثر طوائف الغجر ورودا كذلك الغوازي والبرامكة باعتبار أن هاتين الطائفتين تخصصتا في هذه المهنة،

ففي باشوية مقصود أحمد باشا (١٠٥٢ /١٦٤٢ -١٠٥٣/١٦٤٣) أمر هذا الباشا بإبطال المال المفروض على الغوازي[٦٥]، أي أنه لم يعد يعترف بشرعية مهنهن، لكن هذا الأمر لم يجد له رصيداً في الواقع، إذ إنه في سنة ١١٣٣/١٧٢١ تمرد الجند على رجب باشا ، وصار بعض الحاقدين عليه يحضرون الغوازي، ويعطوهن الفلوس، ليطلقن كلامًا على الباشا، :" يا باشا يا باشا يا وجه القملة، من قلة عقلك تعمل دا العملة"[٦٦] وحين خرج إسماعيل بن محمد على الكبير إلى الحجاز في رمضان ١٢٢٩/١٨١٤ اجتمع بالأزبكية أصناف أرباب الملاعب والجنبانية والقراداتيةوالبرامكة واختلط الناس بالعساكر خارج باب الفتوح ونصبوا خيامهم ، وانحشر فيهم الكثير من الفساق والعياق والرقاصين والغوازي يلهون، حتى في شهر الصيام[٦٧].

لم يتوقف نشاط الغوازي والبرامكة عند هذا الحد، فقد امتد هذا النشاط إلى المواسم الدينية ، فإبان الاحتفال بموسم أحد الشيوخ أصحاب المقامات في سنة ١١٧٢/ ١٧٥٢ ، صار يأتي أخلاط الناس ، ومنهم أرباب الملاهي والملاعب والغوازي والبغايا والقرادين والحواة، يلهون عشرة أيام ويقومون بأفعال منكرة[٦٨]. وعندما انتهت عمارة مشهد السيدة زينب رضي الله عنها في سنة (١٢١٦/ ١٨٠٢) بعد أن تعطلت سنوات، شاركت طوائف الأجناد في الاحتفال بهذه المناسبة، وأحضر مهتار باشا (كبير الموسيقيين) النوبة التركية وأنواع الآلات والمغنين حتى البرامكة بالرباب[٦٩] . وعندما كان بوركهارت في مدينة طنطا شاهد حسب قوله ستمائة غازية في مولد السيد البدوي[٧٠] .

على أنه لدينا على حرف الغجر ثلاث ملاحظات، أولاها أنه فيما عدا الغوازي والبرامكة ، فإنه لم تنفرد الجماعة الغجرية الواحدة، حتى وإن كانت صغيرة، بحرفة واحدة، بل إننا نستخرج من تعداد النفوس تعدد هذه الحرف داخل الأسرة الواحدة.

والملاحظة الثانية أن الحدادة وهي مهنة أم لدى الغجر في مختلف العصور ومختلف البلدان، إن لم تكن المهنة الأم، لا نشاهدها متواترة في مصادرنا ولا وثائقنا.

الملاحظة الأخيرة أننا لا نشاهد أحداً من الغجر يمارس مهنة تتصل بشعائر الدين الإسلامى الذى ينتحله الغجر، وربما كان للغجر العذر فى عدم ممارستهم لمهنة تقتضى تعليماً معيناً، لا سيما وأنهم كانوا فى مجملهم أميين، ولا نجد أياً من شيوخهم يوقع باسمه فى كشوف التعداد، إنما يكتفى الواحد منهم بخاتمه . ومع ذلك فإن مهنة كخادم مسجد تعد ملائمة لهم، لكننا لا نجد أحداً منهم مهنته الخدمة فى المسجد.

هذه المهن جميعها لا صلة لها مباشرة بدوائر الحكم ، لكننا نجد من بين الغجر من يدعون " بالمشاعلية" (أو الضوية) ولدينا مادة وافرة عن المشاعلية (أو الضوية) فى مصادرنا المملوكية والعثمانية فى مصر والشام ، وأول ذكر لهم بمسمى مشاعلية يرد فى " النجوم الزاهرة" فى أحداث سنة (٦٩٣/١٢٩٤)[٧١] وآخر ذكرلهم يرد فى "عجائب الآثار" فى أحداث سنة (١٢٢٨/١٨١٣)[٧٢] فى بابة" عجيب وغريب[٧٣]" يصف المشاعلى مهنته، وتتحدد فى حراسة الوالى، وهداية التائهين فى الليل والتسول وكسح الأفنية وتجريس المذنبين وضربهم على أقفيتهم، والنداء بأوامر الحاكم ونواهيه وسلخ جلود الحيوانات، وتنفيذ الحدود فى اللصوص وصلبهم أحياناً، وقتل من يستحقون القتل منهم، وتجارة الحشيش والنيلة. ويتفق هذا الوصف تقريباً مع الوصف الذى نستخرجه من النصوص المعاصرة وهى كثيرة.

على أن أهم عمل كان يناط بالمشاعلية- حسبما يتضح من المصادر- هو تنفيذ أحكام الإعدام الصادرة من السلطة المتنفذة، وهو ما كان يناط كذلك بأبناء جلدتهم فى البلقان[٧٤] .

كان أول من نوه إلى احتمال انتماء هؤلاء المشاعلية إلى الغجر، هو فينشتت Winstedt فى مقال له بمجلة الغجريات[٧٥] وتابعه بعد ذلك باول كاله فى مقال له بالمجلة الآسيوية[٧٦]، لكنهما - معاً- يتحرجان من أن يقررا ذلك، ويضيف فينشتت بأن الأمر يحتاج إلى المزيد من الأدلة، خصوصاً وأن المهن التى مارسها الغجر فى مصر، مارسها غيرهم قبل مقدمهم إلى مصر، ولا يوجد بالضرورة تطابق بين المهنة والعرق.

على أننا من خلال دراستنا لبابة" عجيب وغريب" نستطيع أن نقرر مطمئنين أن هؤلاء المشاعلية من الغجر، فالمشاعلي يصف نفسه فيقول(٧٧) :

نحن بنو ساسان		من ملوكها ذات الحلى

وبنو ساسان- كما أوضحنا- أخلاف الزط وأسلاف الغجر، ثم هو يقول أيضًا:

تظنني خشني أنا لا		وعلى لا وعلى(٧٨)

وخشني تعني في لغة الغجر بمصر كل من هو ليس غجريًا.

انتظم الغجر في نظام طوائف الحرف، وهو نظام كان موجودًا في مصر في العصر المملوكي، وحافظ عليه العثمانيون ، لأن سياستهم كانت المحافظة على الأوضاع الراهنة، وعدم التدخل في شئون الرعايا، فكانت الطائفة هي وطن أفرادها، توفر لهم خدمات عديدة دينية واجتماعية واقتصادية، بل إنها كانت تختص بسكناها ناحية بعينها من نواحي المدينة. ولا يخفى ما كان لهذا النظام من إضعاف لفكرة المواطنة، ولم يكن ثم صلة بين أفراد الطائفة والنخبة الحاكمة إلا من خلال شيخها الذي كانت له كلمة مسموعة بين أفراد طائفته، بل كانت له ولايات قضائية عليهم، وظل نظام طوائف الحرف هذا قائمًا في مصر، في ظل احتكارات محمد علي الكبير، ولم يتم إلغاؤه إلا بعد الاحتلال البريطاني وبالتحديد في سنة ١٣٠٧/ ١٨٩٠ .

كانت طوائف الحرف منذ العصر المملوكي تخضع لإشراف الدولة من خلال نظام المقاطعات ، فكانت المقاطعة الواحدة تختص بطائفة أو عدة طوائف لجباية الأموال المقررة على أفرادها، وكان أمين المقاطعة يتحصل على أجر مقابل توريد إيراد المقاطعة بأكمله إلى الخزانة، لكن هذا النظام بدأ يذوي في غضون القرن السابع عشر، ليحل محله نظام الالتزام في أخرياته فكانت المقاطعة تطرح في مزاد، ومن يفوز به، يؤدي مقدمًا ما هو مقرر من أموال على أرباب الحرف وتدعى هذه الأموال " بالويركو" وتولى هو جبايتها .

كان الغجر شأنهم شأن غيرهم من أرباب الحرف الهامشية يتبعون في العصر المملوكي مقاطعة " الطشتخاناه"[٧٩] واحتفظت هذه المقاطعة باسمها بعد الغزو العثماني ، إلى أن تغير هذا الاسم في سنة ١٥٢٨/٩٣٥ إلى مقاطعة " الخردة"[٨٠]، وعندما بدأت الأوجاقات " (الفرق العثمانية) تمارس مهاماً خارج مهامها العسكرية كانت مقاطعة الخردة من شأن أوجاق" المتفرقة" ، ثم انتقلت المسؤولية عنها إلى أوجاق" العزب" (المشاة أو البيادة)[٨١]، وهو ما يؤكده حسين أفندى الروزنامجى[٨٢] فى سنة ١٨٠٠/١٢١٤ ، وسبقه إليه أولياچلبى فى" سياحة نامه"[٨٣] حين زار مصر حوالى سنة ١٦٧٨/١٠٨٩ ويضيف بأنهم كانوا يخضعون لرقابة الصوباشي وهو رئيس الشرطة.

أما عن مشاركة الغجر لطوائف الشعب المصرى فى حياتها العامة خصوصاً فى جانبها السياسى ، فنحن نعلم ان المهمشين عادةً مايكون لهم دور في عهود الاضطرابات والفوضى وفي الانتفاضات الشعبية، ويكون همهم الأول هو السلب والنهب، لكننا لا نعلم لهم دوراً فى هذا الصدد إيجاباً وسلباً، بخلاف ما كانت عليه حال الزعر – والحرافيش وغيرهم من الفئات المسحوقة التي لعبت دوراً فى ثورتي القاهرة ضد الغزاة الفرنسيين وغيرها من ثورات.

وبرغم من أهمية المهن التى مارسها الغجر لمجتمع يعمل غالب سكانه بالزراعة ، إلا أن هذا المجتمع كان ينظر إليهم بقدر من الاستعلاء ، يوضحه هذا المثل الذى يورده شرف بن أسد (ت ٧٣٨هـ)[٨٤] فى أوائل القرن الثامن / القرن الرابع عشر " من كلم الزطى على نفسه يخطى" ، وقد ورد هذا المثل عند الباجورى[٨٥] فى أواخر القرن الثالث عشر /التاسع عشر "من جاور الزطى على نفسه يخطى" ، كما أن من الأمثال التى شاعت فى العصر العثمانى "الغجرية ست جيرانها"[٨٦] لما تتمتع به من سلاطة لسان. على أن لا يخفى ما كان يشوب هذه النظرة من غيرة وحسد ، لما كان لدى الغجر من موارد مالية أعلى مما كان لدى غيرهم خصوصاً العامة والفلاحين ، وهو ما يعبر عن المثل "حسدوا الغجر على ضل الشجر"[٨٧].

هذه النظرة إلى الغجر كانت سببًا فى عزلتهم عن المجتمع وسكناهم على هوامشه، لكن ذلك لم يكن ليكفل لهم الحماية دائمًا ، وكانوا ينصرفون إلى تلمس هذه الحماية من العصبيات القوية ، مثلما فعل النور فى القرن الثامن عشر ، حين دخلوا فى حماية قبيلة بلى*[٨٨].

كان الغجر يتعاملون مع هذه النظرة الازدرائية بأن يدعوا فى أحيان انتماءهم إلى أصول عريقة ، مثل ادعاء الغجر المقيمين قريبًا من بحيرة المطرية الانتساب إلى سيدى صالح البلاسى من العترة الهاشمية[٨٩] ، أو تدعى أسرهم ألقابًا ذات وشائج بالقوى المسيطرة على المجتمع المصرى والتى تعود إلى أرومة عربية أو تركية أو جركسية ، مثل أباظة وقطامش ومرزبان ولاجين[٩٠].

برغم من هذا النفور فكانت تحدث أحيانًا علاقات تزاوج من بعض أعيان الريف أو الصعيد خصوصًا الهوارة وبين نسوة غجريات خصوصًا الغوازى اللاتى كن يخلصن لأزواجهن بعد زواجهن ، الأمر الذى استرعى نظر بوركهارت فى أوائل القرن التاسع عشر[٩١] ، كما كان يستعان بالنور كخفراء فى جفالك الباشوات ، كما يقرر نيوبولد[٩٢] فى منتصف القرن ذاته ، ويضيف بأنه كان مسموحًا لهم بالحصول على الشطر من قيمة ما يستردون من اللصوص وغير خافٍ أن هؤلاء الخفراء فى ممارستهم هذه المهنة أعرف باللصوص – ومنهم نور – من غيرهم ، كيف لا وقد كان يوسف النورى الذى اشتغل خفيرًا – بتعبير نيوبولد – أشهر لص فى مصر.

وإذا كنا نشاهد فى الغرب صدامًا عنيفًا بين عالم الغجر والعالم حولهم فإننا لا نشاهد مثل هذا الصدام عندنا فى العصرين المملوكى والعثمانى والسبب – نذهب – هو اختلاف الثقافات بين الشرق العربى والغرب الأوربى ، فالهوة لم تكن واسعة بين العالمين فى المشرق – مصر خاصةً – حيث توافر قدر من الحراك الاجتماعى المرن وعلاقات إصهار وتزاوج ، مثلما كان يحدث بين النور – خصوصًا – والفلاحين ، وهو ما لم يتوافر فى أوربا قبل عصر الثورة الصناعية . فضلاً عن أن الغجر فى خصائصهم الفيزيقية الظاهرة ، لم يكونوا يختلفون كثيرًا عن جيرانهم من سائر

المصريين ، حتى إنهم كانوا يرتدون من الملابس ما كان يرتديه المصريون ، فيما عدا أن الغجريات - الغوازي والبرامكة بالذات - فكن سافرات ، ويمارسن مهنة تحظى بإقبال الناس ، وتحظى أيضًا بنفورهم ممن يمارسها.

نضيف إلى ذلك أن أسلوب الترحل وسكنى الخيام الذى عرفه الغجر ، وظل يصاحبهم عبر أحقاب الزمن عرفته جماعات أخرى غير الغجر أخصُّها العربان ، مما هيأ الفرصة للغجر - خصوصًا الحلب - لأن يدعوا الانتساب إلى العروبة وكان ذلك يفضى فى أحيان كثيرة إلى حجب الصفة الغجرية عنهم.

عند انعكاس هذا كله على الغجر تأثر كلامهم على نحو واضح - وإن كان متفاوتًا - باللغة العربية ، مما أدى إلى التباعد بين لغة الغجر (أو لغاتهم) فى مصر وبين لغة الغجر (أو لغاتهم) فى أوربا. واللغة التى تتحدث بها جماعة الغجر - كما أوضحنا فى السابق - هى وحدها دون لغة جماعة النور ولغة جماعة الحلب - أقرب لغات الغجر المصريين إلى الرومنية وهى لغة الغجر الأوربيين ، أو هى اللغة الغجرية الأم أو الأصلية.

الهوامـــــش

(١) راجع فى هذا الشأن كتابنا "الزط والأصول الأولى لتاريخ الغجر" ص: ١٧-٢٨ .

(٢) سير أنجوس فريزر ، الغجر ، ترجمة عبادة كحيلة ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١ ، ص:٤٢ .

(٣) De Goeje : M.J.Les migrations des Tsiganes a' traversasie. Paris . Leide , Brill 1903 .p: 7.

وانظر أيضًا دليل الخليج (القسم الجغرافي) للوريمر ، قطر جـ٧ ص:٢٥٧٦ .

(٤) انظر بشأن بنى ساسان وكونهم أسلافًا للغجر كتابنا "الزط" ص:٨٥-٩٤

وتعني ساسان في اللغة الفارسية الحديثة سائلاً : انظر المعجم الفارسي الكبير لإبراهيم شتا ، القاهرة ، مدبولي ١٩٩٢ جـ ٢ ، ص: ١٤٧٦ .

(٥) خيـال الظل ، تحقيق إبراهيم حمادة ، القاهرة ، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٣ ص:١٨٨ .

(٦) يعود الفضل فى هذا التصنيف إلى كابتن نيوبولد وهو ضابط إنجليزي زار مصر في سنة ١٨٤٧ وكتب عن الغجر مقالاً مهمًا فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية ونشر فى سنة ١٨٥٦ أى بعد وفاته بست سنوات. انظر The Gypsies of Egypt , J.R.A.S. vol xvi P.P285-299 1856.

(٧) راجع بشأن الاحتمالات الاشتقاقية لمصطلح غجر: أصول الكلمات العامية لحسن توفيق العدل. القاهرة ١٨٩٩ ص٢٨ وأنستاس الكرملي إطلاع الحضر . مجلة المشرق ١٩٠٢ ص ٨٦٥-٨٦٧ ، وانظر أيضًا كتابنا " الزط " ص ٩٥-٩٧ .

(٨) الأستانة ١٢٨٤ جـ١ ص ٤٥٦ .

(٩) عندما يشتم السوداني مصريًا فهو يدعوه أحيانًا بالحلبي ، لأن الحلب في السودان أفتح فى لون بشرتهم من سائر السودانيين .

(١٠) البرامكة والغوازى ينتمون إلى جماعة الغجر، أما الهنجرانية و الطهواجية ينتمون إلى جماعة النور ، على أن الهنجرانية يدعون الانتماء إلى بلاد المجر وهذا غير صحيح لأن اسمهم مشتق من أهنكران وتعني باللغة الفارسية حدادين والحدادة مهنة أم عند الغجر. انظر شتا: المرجع نفسه جـ ١ ص ٢١٦ أما الطهواجية فنسبة إلى قرية طهواج أو طهواى من أعمال مركز السنبلاوين بمحافظة الدقهلية.

(١١) راجع فى هذا الشأن كتابنا "الزط" ص ٦١-٧٤ .

(١٢) " الجاموس بالفارسية كاوماش ، وتأويله ضـأن بقرى ، لأنهم وجدوا فيه مشابهة بالكبش وكثيراً من مشابهة الثور "الحيوان" للجاحظ. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت دار الجيل ١٩٩٢ جـ١ ص١٥٢ وانظر أيضاً: المعجم الفارسى الكبير لشتا جـ ٢ ص ٢٣٦ .

(١٣) لا نجد أى ذكر للجاموس فى حضارات الشرق القديم (مصر والشام والعراق) ولا توجد رسوم على الآثار فى حين يتواتر ذكر البقر الذى كان يعبد فى مصر وله ربة هى حتحور كما إنه لا يرد ذكر الجاموس في الشعر الجاهلي وإن تواتر فيه ذكر البقر بمسميات عدة مثل المها.

(١٤) فى سنة ٤٩هـ أو ٥٠هـ أرسل معاوية بن أبى سفيان قومًا من الزط إلى سواحل بلاد الشام،ثم أرسل الحجاج بن يوسف الثقفى مجموعة أخرى إلى شمالي الشام في زمن الوليد بن عبد الملك أى فى أواخر القرن الأول الهجرى. انظر كتابنا "الزط" ص ٥٤-٥٥ .

(١٥) تاريخ ابن خلدون بيروت ، مؤسسة الأعلمى د.ت جـ ٦ ص ١٢ .

(١٦) Newbold .OP.cit pp 296 - 299

(١٧) القاهرة ١٣٠٢ ص ٨٢ ، ٩٠ .

(١٨) القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٥ ج٤ ص ٣٤٢ .

(١٩) بيروت دار الفكر جـ ٢ ص ٥٨٩ .

(٢٠) البداية والنهاية . تحقيق أحمد أبو ملحم وآخرين . القاهرة ، دار الريان ١٩٨٨ جـ ١٤ ص ٢٧٨ .

(٢١) سلوى ميلاد . الوثائق العثمانية ، دراسة أرشيفية وثائقية لسجلات محكمة الباب العالى دار الثقافة العالمية ٢٠٠١ جـ ٢ ص ٤٦٧-٤٦٨ .

(٢٢) عبد الحميد حامد سليمان : مقاطعة الخردة وتوابعها فى كتاب " الطوائف المهنية والاجتماعية فى مصر فى العصر العثمانى . القاهرة ٢٠٠٣ ص ١٣٠-١٣١ وما بعدها .

(٢٣) المرجع نفسه ص ١٠٠ .

(٢٤) قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية . القاهرة . المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٩ ص ١٥٩ .

(٢٥) العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية فى عهد محمد على ، دراسة وترجمة إبراهيم شعلان ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٩ ص ١٤٧-١٥١ .

(٢٦) العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية فى عهد محمد على ، دراسة وترجمة إبراهيم شعلان ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٩ ص ١٢٥ .

(٢٧) لا ندرى من يقصد بالسلطان محمود الغازى فلدينا سلطانان عثمانيان ، محمود الأول ١١٤٣/١٧٣٠ - ١١٦٨/١٧٥٤ ومحمود الثانى ١٢٢٣/١٨٠٨ - ١٢٥٥/١٨٣٩ . وهما معًا حكما فى مرحلة متأخرة .

(٢٨) تحقيق همفرى تيمن ديفيز . تقديم نيللى حنا . لوفان ، بلجيكا ٢٠٠٥ ص ٢٦٩ .

(٢٩) Cle'bert : J.P.The Gypsies . Trans by Ch.Duff.Vista books London 1963 P.97

(٣٠) أحمد عيسى: المحكم في أصول الكلمات العامية. القاهرة ، الحلبى ١٩٣٩/١٣٥٨ ص ٥٦ .

(٣١) بدائع الـزهور فى وقائع الدهور . تحقيق محمد مصطفى ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٧جـ١ ق٢ ص٤٤٢ .

(٣٢) السلوك لمعرفة دول الملوك . تحقيق سعيد عاشور ، الهيئة العامة للكتاب جـ٤ ق٢ ص١٠٢٧ .

(٣٣) عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ١٩٩٨ جـ١ ص ٦٥١ .

(٣٤) جـ٢ ص١٢٥ ، جـ٣ ص٧٧ ، جـ٤ ص٤٨٢-٤٨٤ .

(٣٥) تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم . القاهرة ، دار الكتب المصرية ١٩٩٨ ص٣٨-٣٩ .

(٣٦) أحمد أمين المرجع نفسه ص٢٠٨- ٢٠٩ ، ٢١٩ .

(٣٧) محمود عمر الباجورى أمثال المتكلمين من عوام المصريين. القاهرة ، المطبعة الشرقية ١٣١١هـ ص١٣٠

أحمد تيمور : الأمثال العامية . القاهرة ، الأهرام ١٩٨٦ ص٢٩٧ .

(٣٨) دفتر تعداد النفوس بنواحى مديرية الدقهلية سنة ١٢١٤ رقم ٨٤١٧ ، ٨٤١٨ .

(٣٩) Newbold: op. Gt p.287

(٤٠) المرجع نفسه ص ١٤٧-١٥٦ .

(٤١) Ibid p.292

(٤٢) ص ٢٣ .

(٤٣) رحلته . ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ. القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٦ ص٢٢ .

(٤٤) ص ٢٦٩ .

(٤٥) دفتر تعداد النفوس بمديرية أسيوط سنة ١٢٦٤ رقم ٤٩٥٨ .

(٤٦) دفتر تعداد النفوس بمديرية الجيزة أطفيح سنة ١٢٨٥ ، رقم ٢٤٨٩ .

(٤٧) دائرة المعارف الإسلامية م ١٠ مادة جاط الأنصارى ، ص ٤٠٦ .

(٤٨) راجع دفاتر تعداد النفوس خصوصاً الدفتر رقم ٢٤٨٩ .

(٤٩) فريزر : المرجع نفسه ص ٢٦٦ .

(٥٠) دفتر تعداد النفوس بمديرية الشرقية سنة ١٢٦٤ رقم ٩٨٣٠ .

(٥١) لمحة عامة إلى مصر . ترجمة محمد مسعود . القاهرة ، دار الموقف العربى ٢٠٠١ ص ٣٨٤ .

(٥٢) دفتر تعداد النفوس بمديرية الشرقية / كفر أبو حطب سنة ١٢٦٤ رقم ١٠٢١٩ .

(٥٣) Newbold: op cit p. 285

(٥٤) ترجمة زهير الشايب وآخرين . القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٢ - ٢٠٠٥جـ٨ ص١٥٦-١٦٢ .

(٥٥) المرجع نفسه ص ١٤٧-١٥١ .

Newbold: op. cit p.289. (٥٦)

(٥٧) المصريون المحدثون ، ترجمة عدلى طاهر نور . القاهرة ، الهيئة العامة لقصور الثقافة جـ٢ ص ٥٤ .

Newbold: op. cit p.294 (٥٨)

(٥٩) ص: ١٨٧ - ٢٢١ .

(٦٠) المصدر السابق ص ٢١٦-٢١٨ .

A Gipsy Woman in Egypt of the thirteenth century. J.G.L.S 3rd series vol. XXIXI (٦١)
1950 p.14 - 15.

(٦٢) مقامات الهمذانى . تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد . القاهرة ، المكتبة الأزهرية ١٩٢٣ ص ١٠٠-١٠٤ ، شرح المقامات الحريرية .

الشريشى . مصر ، المطبعة الحديثة ١٣٠٦هـ جـ٢ ص٢٣٧-٢٤٣ .

(٦٣) تحقيق مفيد قميحة . بيروت ، دار الكتب العلمية ١٩٨٣ جـ٣ ص ٤١٣-٤٣٦ .

(٦٤) مخطوط بدار الكتب القومية تحت رقم ٢٢٨٧ أدب .

(٦٥) محمد بن أبى السرور البكرى : الروضة المأنوسة فى أخبار مصر المحروسة . تحقيق عبد الرازق عبد الرازق عيسى. القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية ص ١٥٨ .

(٦٦) أحمد شلبى بن عبد الغنى : أوضح الإشارات فيمن تولى مصر والقاهرة من الوزراء والباشوات. تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم . القاهرة . ١٩٧٨ .

(٦٧) الجبرتى : عجائب الآثار جـ٤ ص ٣٣٥-٣٣٦ .

(٦٨) المصدر نفسه جـ ١ ص٢٦٥ .

(٦٩) المصدر نفسه جـ٢ ص٢٥٧ .

(٧٠) المرجع نفسه ص١٤٧-١٥١ .

(٧١) القاهرة الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٤- ١٩٧٧ -ج ٨ ص ٤٦ .

(٧٢) المصدر نفسه جـ ٤ ،ص ٢٩٠-٢٩١ .

(٧٣) ابن دانيال: المصدر ص ٢٢٥- ٢٢٩ .

Clebe'rt:op cit P.21. (٧٤)

The Mashailiyyah of Egypt.J.G.L.S. New series. vol III 1910- 1911 PP.76-78. (٧٥)

The Arabic shdow Play in Egypt .J.R.A.S. 1940 P.27. (٧٦)

(٧٧) ابن دانيال: المصدر نفسه ص ٢٢٩ .

(٧٨) المصدر السابق. ص ٢١٦- ٢١٧ .

(٧٩) المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار تحقيق أيمن فؤاد سيد ، لندن. مؤسسة الفرقان ٢٠٠٢- ٢٠٠٤ جـ ١ ص .

(٨٠) محمد نور فرحات : التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة القاهرة، دار سعاد الصباح ١٩٩٢ ص ٢٧٤-٢٧٥ .

(٨١) المرجع السابق ص ٢٧٥ .

(٨٢) في المرجع السابق ص ٣١٥ .

(٨٣) ترجمة محمد على عوني. القاهرة دار الكتب والوثائق القومية ٢٠٠٢ ص ٤٥٢، ٤٨٣ .

(٨٤) بوركهارت : المرجع نفسه ص ١٧٧ .

(٨٥) أمثال المتكلمين من عوام المصريين. القاهرة، المطبعة الشرقية ١٣١١ هـ ص ١٥٩ .

(٨٦) أحمد تيمور: المرجع نفسه ص ٣٤٥، وانظر أيضاً. إبراهيم شعلان موسوعة الأمثال الشعبية المصرية والتعبيرات السائدة . القاهرة دار الآفاق العربية ٢٠٠٣ ج١ ص ٢٨٠ .

(٨٧) إبراهيم شعلان: المرجع السابق ج١ ص ٥٦٥ .

(٨٨) Newbold:op cit P. 294

(٨٩) تعداد النفوس بمديرية الدقهلية (١٢٦٤) دفتر ٥٤٣٢ .

(٩٠) على سبيل المثال تعداد النفوس مديرية الجيزة وساحل أطفيح (١٢٨٥) دفتر ٣٤٨٩، تعداد النفوس بمديرية المنوفية (١٢٦٤) دفتر ١٣٩٧ .

(٩١) المرجع نفسه ص ص ١٤٧-١٥١ .

(٩٢) Ibid.

المرأة المصرية فى عصر الجبرتى

عبد المنعم إبراهيم الجميعى(*)

يعد عصر المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي عصر احتدام تاريخي انقلبت فيه أوضاع مصر الاجتماعية، وانعكست فيه أحوال الزمان، وانتقلت فيه البلاد من حال إلى حال فقد عاش الجبرتى على مفرق طرق شملت أجيالاً ثلاثة: الأول كان الفترة الأخيرة من عصر المماليك، وقد حدث خلالها ثورة على بك الكبير ومحاولته الاستقلال بمصر (١٧٦٩م) وكان الجبرتى وقتئذ فى الخامسة عشرة من عمره، والثانى وكان فترة قدوم الحملة الفرنسية ، وما صحبها من فجوة ثقافية تخللها احتكاك بين العقل المصرى والتيار الثقافى الوافد من أوربا . أما الثالث فكان عصر محمد على الذى تمت فيه محاولات بناء مصر الحديثة، وقد قدم لنا الجبرتي صورة هذا الانتقال الذى تمثل فى الصراع بين بقايا العصور الوسطى والحضارة الأوربية الحديثة الوافدة مع الحملة الفرنسية والتى حاول محمد على مسايرتها .

وموضوع "المرأة المصرية في عصر الجبرتي" يتناول أثر هذا الانتقال في أوضاع المرأة المصرية ، والتغيرات التي حدثت في سلوك بعض النساء القاهريات خلال الحملة الفرنسية ، ورفض الجبرتى لكل ما دار حوله من مظاهر التمرد على التقاليد وخروج بعض النساء عن الحشمة والحياء، كما تطرق الجبرتى إلى التغيرات العميقة التى عاشتها المرأة المصرية فى ضوء الإصلاحات التى أدخلها محمد على، وكيف ساهمت النساء بقوة فى إحداث هذا التغير عن طريق العمل فى إنجاح خطة محمد على فى بناء

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر - كلية الآداب - جامعة الفيوم

الدولة الحديثة ، حيث اعتمد عليهن فى سد نقص العمالة فى المزارع والعمل بالفلاحة ورعاية الزرع وحصد المحاصيل ، خاصة عند ذهاب الفلاحين للتجنيد أو عند قيامهم بأعمال الرى، هذا بالإضافة إلى استخدام محمد على للنساء للعمل فى مصانعه إلى جانب الرجال وإسناد بعض الوظائف إليهن، فخرجت المرأة إلى العمل لحساب الحكومة فى صناعات الغزل والنسيج وغيرها لتشارك فى بناء مصر الحديثة، على الرغم من التقاليد التى كانت تقف حجر عثرة أمامها، يضاف إلى ذلك أن محمد على حاول اختراق التقاليد الجامدة بتعليم المرأة، فافتتح لها مدرسة الولادة كبداية لمشروعه الخاص ببلورة الوضع الاجتماعى فى مصر، وفيما يلى نعرض لذلك:

أولاً: المرأة المصرية فى بدايات عصر الجبرتى:

على الرغم من قيود العادات والتقاليد التى كبلت المرأة المصرية فى عصر الجبرتى، فقد اختلفت أوضاعها الاجتماعية مع المتغيرات السياسية التى طرأت على مصر وتباينت التغيرات التى حدثت فى أسلوب حياتها ابتداءً بالطبقة العليا من النساء، وانتهاءً بالطبقة الدنيا، كما اختلفت هذه التغيرات بحسب تواجد المرأة سواء كانت من أهالى المدينة أو الريف أو من أهالى الوجه البحرى أو الوجه القبلى؛ فنساء الطبقة العليا عمومًا لم يكن سوى أداة ترف عند الرجال ، وكان أغلبهن عاطلات عن العمل المجدى منزويات فى أماكن الحريم يشتكين من التخمة وعسر الهضم، نظراً لإكثارهن من تناول الأطعمة الدسمة والسكرية مع قلة الحركة وقضاء الساعات الطوال خلف المشربيات لمشاهدة المارة دون أن يتمكن هؤلاء من رؤيتهن(١)، فقد كان لا يراهن أحد سوى الأغوات والطواشية الذين يقومون على خدمتهن، وقد كن لا يستطعن مغادرة المنزل إلا نادراً، ولا يبرحن دورهن إلا للذهاب إلى الحمامات أو لزيارة الأقارب، حيث يركبن حميراً أسرجت بسجاجيد نفيسة يرعاها السايس من كل جانب ويتقدمها الخصيان، وتسير الجوارى فى طليعتها، حيث كان من بواعث الشرف للزوجة أن يكون عدد جواريها كبيراً، وكانت تفتخر بأنهن من توابعها، وكان اهتمام نساء الطبقة العليا

ينحصر في القيل والقال، والحديث عن المصنوعات واللآلي والأحجار الكريمة من الماس والملابس المزخرفة، والتبرج بالذهب والحرير والكشمير ذي الألوان الساطعة وغيره دون أي نوع من النشاط الذهني المفيد، إذ فرض عليهن أن يعشن عيشة مجردة من كل مزية بعيدة عن كل هدف، لذلك كان أفقهن مظلماً[٢]، وإن حاولن إدخال السرور على أنفسهن باستحضار بعض المغنيات والعوالم للتسلي بهن[٣].

وكانت نساء هذه الطبقة تتعرض في كثير من الحالات لتغيير أوضاعهن، حيث كان مألوفًا في الحروب بين المماليك أن يستولي الغالب منهم أو من رؤساء جندهم على زوجات المغلوبين وسراريهم سواء رضين أم كرهن، وكانوا يقومون ببيعهن أو إهدائهن إلى أصحاب النفوذ[٤].

وعلى الرغم من كل ذلك، فقد ظهر في ذلك العصر من النساء من كان لهن باع كبير في الحياة العامة أمثال نفيسة المرادية[٥]، زوجة مراد بك التي نالت من المكانة الاجتماعية حظًا كبيراً وكانت تمتلك من الشجاعة وقوة الشخصية ما جعلها موضع احترام الجميع سواء في حياة زوجها أو بعد مماته.

وإذا كان ذلك هو حال نساء الطبقة العليا ، فإن نساء الطبقة الوسطى لم يزد حالهن عن حال هذه الطبقة كثيراً .

أما نساء الطبقة الدنيا من الفلاحات وغيرهن، فكن يغزلن بخيوط من الصبر وقوة الإرادة قصصًا مذهلة تجسد كفاح المرأة المصرية ، فكان بعضهن يعملن أكثر من الرجال ويرحن ويجئن بملابسهن السوداء طليقات من غير قيد، ويمشين بهامات مرفوعة، وخلفهن أسراب من الأطفال بملابسهم البالية وعيونهم التي يتجمع حولها الذباب، حيث يعملن في الحقول وتحت أشعة الشمس، كما يعملن في غزل القطن والكتان والصوف والحرير في منازلهن المبنية بالطين ، ويقمن بتجهيز الطعام وجلب المياه في جرار كبيرة يحملنها على الرؤوس من الترع والآبار ، كما يقمن بعمل الجلة من روث البهائم المخلوط بالتبن ووضعها في الشمس لاستعمالها كوقود في الأفران[٦]، وتقوم المرأة الريفية أيضًا بتربية الطيور وأحيانًا قليل من الأغنام التي تنطلق في فناء

وحجرات المنزل دون كلفه، وتنشأ بينها وبين أهل البيت ألفه عجيبة[٧]، أما عن نومها فكانت تنام غالبًا على قبه الفرن تحت الهباب فى الشتاء، لتشعر ببعض الدفء، أما فى الصيف فكانت تنام على السطح[٨]، كما ساهمت نساء الطبقة الدنيا فى المدينة وفى القرية بوجه خاص بدور هام فى صناعة الغزل والنسيج، فكان بعض النساء يقمن بعملية الغزل فى بيوتهن لحسابهن، حيث كانت السلطات تمدهن بكميات من القطن والكتان وغيره ليصنعن خيوطًا[٩] والبعض الآخر منهن يعملن لحساب الغير من خلال وسيط. فكان النساج يسلم المادة الخام إلى الغازلات اللاتى يعيدنها إليه مغزولة بعد فترة نظير أجرة متفق عليها مسبقًا[١٠].

هذه كانت حياة المرأة المصرية على مختلف طبقاتها فى الفترة الأولى من عصر الجبرتى والتى تغيرت بشكل واضح بعد مجئ الحملة الفرنسية على مصر فى عام ١٧٩٨م وفيما يلى نعرض لذلك.

ثانيًا: نظرة الجبرتى للمرأة المصرية خلال الحملة الفرنسية:

من أبرز آثار الحملة الفرنسية التى سجلها الجبرتى ما تأثرت به حياة المرأة القاهرية بصفة خاصة بوجود الفرنسيين، فبعد أن كانت القيود الشرقية تكبل حياة الحريم، رأت المرأة القاهرية مدى التحرر وتلطف الفرنسيين فى معاملتهم للنساء، وخضوعهم لهن "وعدم مخالفة هواهن، فطرحت الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار"[١١]، لدرجة أنها انبهرت بحياة التحرر وبأزياء الفرنسيات، وقد سجل الجبرتى ذلك بقوله : "لما حضر الفرنسيس إلى مصر ومع البعض منهم زوجاتهم كانوا يمشون فى الشوارع مع هؤلاء النسوة وهن حاسرات الوجوه لابسات الفستانات والمناديل الحريرية الملونة، ويركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقًا عنيفًا مع الضحك والقهقهة، فمالت إليهم أهل الأهواء من النساء الأسافل[١٢]، كما حاولت بعض النساء تقليد الفرنسيات، فاختلطت بعض المصريات بالفرنسيين، وخرجن عن الحشمة والحياء، فوجدت الجوارى السود فى ذلك فرصة للخروج عن تقاليد المرأة الشرقية. وقد ساعدهن الفرنسيون على ذلك رغبةً

فى أشباع رغباتهم نحو المرأة "، وقد أوضح الجبرتى ذلك بقوله : "فلما علمن رغبة القوم فى مطلق الأنثى ذهبن إليهم أفواجا، فرادى وأزواجا فنططن الحيطان، وتسلقن إليهم من الطيقان"[١٣].

كما ارتادت بعض هؤلاء النسوة المقاهى فى حى الحسين، وأنشأ الفرنسيون لأهل الخلاعة منهن متنزها فى غيط النوبى بالأزبكية، تقام فيه الاحتفالات التى يتجمع فيها النساء والرجال للرقص، وقد وصفه الجبرتى بأنه أبنية على هيئة مخصوصة متنزهة، يجتمع بها النساء والرجال للهو والخلاعة فى أوقات مخصوصة، وجعلوا على كل من يدخل إليه قدراً مخصوصاً يدفعه، أو يكون مأذونًا وبيده ورقة[١٤] أى تصريح بالدخول.

وقد استفز الجبرتى ذلك وأدانه ووصفه بالتبرج والخروج عن أصول الحشمة والحياء[١٥]، ونتيجة لهذا الاختلاط والانفلات، ورغبة بعض النساء فى اكتساب النفوذ، حدثت حالات زواج يشوبها المصلحة والغموض بين الفرنسيين الذين كانوا يظهرون إسلامهم عند العقد على مسلمات لبسن ملابس الفرنسيات، وسلكن سلوكهن ونهجن نهجهن فى الحياة، وأصبح لهن الكلمة المسموعة، بعد أن صرن مع حكام الأخطاط للنظر فى شئون الأهالى والأمر والنهى فى الأحكام وأمامهن القواسة والخدم وبأيديهم العصى لإبعاد الناس عنهن، وأبرز الأمثلة على هذه الزيجات زواج الجنرال "مينو" من زبيدة الرشيدية، ومعاملته لها معاملة السيدات الفرنسيات، إذ كان يمد إليها يده كلما هم بالدخول معها إلى مكان عام، وكان يتحرى لها أوفق المجالس ويقدم إليها خير الأطعمة، وزواج الراقصة المسماة "هوى" من "نقولا القبطان"، بعد أن رآها ترقص فى أحد المقاهى، وكان يوافقها على رغباتها، ولا يخالف هواها حتى ولو قامت بضربه، كما خرجت بعض نساء الطبقة الوسطى عن التقاليد وتزوجن ببعض الفرنسيين الذين كانوا ينطقون بالشهادتين بشكل آلى ليتزوجوا[١٦].

يضاف إلى ذلك حدوث صداقة من بعض نساء الأسر المشهورة للقادة الفرنسيين رغم مكانة أسرهم فى المجتمع المصرى، وخلع بعضهن برقع الحياء ، وكان من أبرز هؤلاء زينب البكرى إحدى بنات أسرة البكرى العريقة والتى كانت تتبرج مع

الفرنسيين، وتخرج عن طورها معهم، والذى تبرأ منها والدها بعد خروج الحملة. كما وجد هذا الانفلات طريقًا إلى قلوب كثير من نساء المماليك اللاتى مات أزواجهن فى معركة إمبابة، فانطلق بعضهن إلى حياة التحرر بعد أن كن يقضين سنوات عمرهن وراء المشربيات.

وقد استبشع الجبرتي، كل ما كان يدور حوله من مظاهر خروج المرأة على التقاليد، واصفاً له بالانفلات، والخروج عن أصول الحشمة والحياء، واستفزاز المفاهيم الخلقية الثابتة لدى المصريين ، هذا بالإضافة إلى مخالفتهم لقواعد الشرع والدين[١٧].

ولم يتوقف هذا الانفلات الأخلاقى بعد خروج الفرنسيين من مصر بل استمرت عمليات زواج المسلمة مع الجنود العثمانيين. وقد أوضح الجبرتى ذلك بقوله: "وكان هذا الأمر كثر بينهم وبين أهل البلد، وأكثرهم النساء اللاتى برن مع الفرنساوية، ولما حضر العثمانية تحجبن، وتنقبن وتوسط لهن أشباههن من الرجال والنساء، وحسنوهن للطلاب، ورغبوا فيهن الخطاب، فأمهروهن المهور الغالية، وأنزلوهن المناصب العالية[١٨].

وإلى جانب ذلك فقد عرفت المرأة القاهرية في عهد الحملة الفرنسية التظاهر، فقمن بمظاهرة لأول مرة عندما قام الفرنسيون بمنع الأهالى من دفن موتاهم فى المقابر القريبة من المساكن بهدف منع انتشار الأوبئة[١٩]، وشروعهم "فى هدم التراكيب المبنية على المقابر بتربة الأزبكية وتمهيدها بالأرض"[٢٠]، فخرجت النساء في جمع غفير فى شكل مظاهرة كالجراد المنتشر ولهم صياح وضجيج، واجتمعوا بالأزبكية، ووقفوا تحت بيت صارى عسكر[٢١]، الذى انزعج لمظاهرتهن وأبلغهم بعدم علمه بذلك، وأمر بإبطال عملية الهدم.

واستمرت الأحوال على هذا المنوال حتى جاء عصر محمد على، وتغيرت الكثير من الأمور تمهيداً لبناء الدولة الحديثة.

ثالثاً: المرأة المصرية خلال حكم محمد على:

يعد خروج الحملة الفرنسية، وتنازع القوى من أجل الاستيلاء على الحكم فى مصر برز دور المرأة فى الحياة السياسية والعامة، فخلال الصراع على السلطة بين محمد على والمماليك، قام محمد على بتسليط الجند للمطالبة برواتبهم المتأخرة ، ونظراً لعدم قدرة الخزانة على دفعها، اضطر البرديسى إلى فرض ضرائب إضافية على الفلاحين، مما ضايق الأهالى، وجعل النساء يخرجن من الحارات لمساندة الرجال وبأيديهم الدفوف يغنون ويقولون إيش تأخذ من تفليسى يا برديسى"[٢٢]، مما اضطر البرديسى للهروب إلى القلعة، وإلى جانب ذلك فقد قامت المرأة المصرية بالتظاهر والتجمهر والتحريض على الإضراب، بل واستعمال العنف مع الرجال من أجل الدفاع عن مصالحها، بعد أن نجحت هذه الطريقة من قبل مع الفرنسيين فى تحقيق مطالبها، فبعد أن ألغى محمد على نظام الالتزام ورفع أيدى الملتزمين عن التصرف، وكان لبعض النسوة أراضى بالالتزام عند محمد على ضج الناس وكثر فيهم اللغط، فقامت النساء فى القاهرة بمظاهرة عام ١٨١٤ ذكرها الجبرتى بقوله: "وحضر جمع من النساء الملتزمات إلى الجامع الأزهر"، وصرخن فى وجوه الفقهاء وأبطلوا دروسهم، وفرقوا محافظهم وأوراقهم وبددوا كتبهم وملازمهم مما أدى إلى تفرق العلماء وذهابهم إلى بيوتهم، وعند ذلك انصرفت النساء وهن يقلن: سنجئ كل يوم ونبطل الدرس ونمزق الكتب حتى يفرجوا عن حصصنا ومعايشنا وأرزاقنا[٢٣].

وكان من أثر هذه المظاهرة: أن طلب نائب محمد على بعض المشايخ ليعرف منهم أسباب غضب هؤلاء النسوة حتى فعلن ذلك، واستمرت مقاومة النساء لإصلاحات محمد على فى بداية حكمه، فعندما قرر محمد على فرض التجنيد على الفلاحين الذين لم يألفوا الخدمة العسكرية لاستخدامهم فى بناء جيشه الحديث، قاومت النساء هذا الأمر بتشويه أجساد أبنائهن عن طريق فقأ عيونهم أو بتر أصبع السبابة حتى لا يكونوا لائقين للتجنيد[٢٤]، مما دفع محمد على إلى إصدار أوامره بإيقاع أشد العقوبات على النسوة اللاتى يفعلن ذلك بإلقائهن فى البحر، أو شنقهن[٢٥]، باعتبار أن فى ذلك ضرراً بأمور الملك والملة، فضلاً عن كونه مذموماً شرعاً[٢٦].

ولم تستمر مقاومة المرأة المصرية لإصلاحات محمد على كثيراً بل أخذت تشارك فيها، وتندمج وتتعايش معها وتساهم بقوة فيها، حيث وجدت نفسها رغم التقاليد مضطرة إلى التأقلم مع التغيرات، بالإضافة إلى رغبتها أيضاً فى مساعدة زوجها على أمور المعيشة، كما خرجت نساء الطبقة العليا عن التقاليد، وسايرت حركة التغيير، وبدأت الأفكار الجديدة تفرض نفسها، فمارست بعض النساء فى القاهرة أنشطة مغايرة لما يمارسه أزواجهن كبعض الصناعات اليدوية والأعمال التجارية الصغيرة، ومساعدة الأسر فى المنازل[٢٧].

كما لعبت النساء القرويات دوراً مهمًا فى إنجاح خطة محمد على لبناء دولته الحديثة التى تركت آثاراً عميقة فى حياة البلاد، حيث اعتمد عليها لسد النقص فى العمالة فى مصانع الغزل والنسيج عند خروج الرجال لأعمال الرى أو ذهابهم إلى التجنيد، وإلى جانب ذلك فقد عملت النساء فى تنقية الأرض ورعاية الزرع من الديدان والآفات وفى حصد المحاصيل[٢٨]، وبذر غيرها وقلعها ومراعاة الزرع حتى نضوجه إلى أن يعود الرجال بعد حفر الترع وشق القنوات[٢٩]، وقد بلغت مساهمة الفلاحات فى العمل الزراعى فى عهد محمد على حداً كبيراً لدرجة أن عمدت بعض النساء إلى ربط أنفسهن بالساقية والطاحونة لإدارتها بدلاً من المواشى وهن شبه عاريات، وكن يضعن أطفالهن الرضع على الأرض بجانبهن حتى إذا فرغن من أعمالهن قمن بإرضاعهم[٣٠].

وبعد قيام محمد على بإنشاء مصانع الغزل والنسيج الحديثة أخذ فى استخدام النساء للعمل فى المصانع إلى جانب الرجال تحت الإشراف الدقيق، وعمد إلى توظيف خدماتهن فى عمليات الغزل والنسيج والتبيض، وفى مصانع الطرابيش[٣١]، وفى كيفية غزل الصوف اللازم للعبايات، وفى تحويل القنب إلى حبال وخيوط وأقمشة[٣٢]، فأمر المديرين وشيوخ الحارات وطوائف الحرف بإلزام المتعهدين بإحضار العاملات من النساء للعمل بهذه المصانع. ولم يقتصر الأمر على ذلك بل أمر بجمع "كل حرمة ذات ذوق ومهارة للعمل فى تطريز كسوة الكعبة التى يتم إرسالها مع المحمل الشريف كل عام"[٣٣].

وكان يشرف على عمل النساء وينظمهن "حرمة معروفة" كان يتم اختيارها من قبل الحكومة، وكان يتعين عليها العمل بناء على توجيهات محددة(٢٤).

وهكذا عرفت المرأة في عهد محمد على ولأول مرة الوظيفة الرسمية فبحشد أعداد كبيرة من النساء للعمل لحساب الحكومة فى صناعات الغزل والنسيج أصبحت المرأة عاملة للدولة فخرجت للعمل في المصنع، يضاف إلى ذلك أن محمد على حاول كسر قيود أوضاع المرأة الاجتماعية عن طريق تعليمها ومشاركتها فى بناء دولته الحديثة، فأنشأ مدرسة للولادة(٢٥). لتكون النواة التي يرتكز عليها ليس فقط في تعليم المرأة وإنما في عملها حيث عملت خريجات هذه المدرسة فى الميدان الطبى، وشاركن فى بناء الدولة الحديثة التى أرادها محمد علي لمصر.

وهكذا صور لنا عبد الرحمن الجبرتي كمفكر محافظ التغيرات التي طرأت على أوضاع المرأة المصرية خلال فترة انتقال مصر من العصور الوسطى إلى الحديثة والتى اتضح من خلالها أن التحديث الذى جلبته الحملة الفرنسية اختلف فى مغزاه عن إجراءات التحديث التى تمت فى عصر محمد على والتى كان لها الآثار الكبيرة فى حياة مصر الحديثة، وفى مشاركة المرأة المصرية فيها رغم قيود التقاليد، ومساهمتها بقدر غير قليل فى الحياة العامة بدليل أن الجبرتى أشار إلى ذلك فى أكثر من موضع فى كتابه النفيس المسمى "عجائب الآثار فى التراجم والأخبار".

ملاحق الدراســـة

ملحق رقم (١)

المصدر: دار الوثائق القومية: معية تركي دفتر ٨ أمر رقم ١٠٠٠ ، ص ٨٢ .

الموضوع: أمر كريم إلى كاشف المنصورة بمنع بعض المشايخ من الاستيلاء على أجور النساء.

التاريخ: ٨ ربيع الأول ١٢٣٨ / ١٨٢٢م

قدم إبراهيم شيخ صناعة الكتان من قرية أطوابير بإقليم المنصورة عريضة يقول فيها أنه يوجد مبلغ ١٤٠ ريالاً فى ذمة المعلم وذلك قيمة أجرة النساء اللاتى يشتغلن فى أشغال الكتان وأن المعلم المذكور ممتنع عن إعطاء النساء حقهن، فيلزم إجراء التحقيق وإعطاء النساء حقوقهن وتأديب المعلم المذكور.

ملحق رقم (٢)

المصدر: دار الوثائق القومية: معية تركى دفتر ٥٨ أمر رقم ٣٥١ .

الموضوع: أمر كريم بإلزام المتعهدين بجمع خمسة آلاف عاملة من النساء للعمل فى المصانع.

التاريخ: ٢٥ رجب ١٢٤٩هـ/ ١٨٣٣م.

جوابًا على طلبكم نحو خمسة آلاف عاملة من النساء لأشغال الغزل نقول أن المتعهدين بتقديمهن سبق أن تعهد كل واحد منهم بمقدار وقد كتبنا لكل منهم تذكرة بلزوم إيفائه ما تعهد به وأنتم بدوركم يلزمكم أن تراجعوا المتعهد فى المديرية ومتى ما جاء الجواب منهم تجرى ما يجب إزاء ذلك التقصير وبهذه الصور تكون أدينا المصلحة حقها المقتضى لها.

الهوامـــش

(١) ستانلي لين بول: سيرة القاهرة – ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخران، ص ص ٣٥- ٣٦ .

(٢) درية شفيق وإبراهيم عبده: تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي إلى عهد الفاروق، ص ٧ .

(٣) كلوت بك: لمحة عامة إلى مصر ، جـ١، ص ٦٢٢ .

(٣) كلوت بك: لمحة عامة إلى مصر ، جـ١، ص ٦٢٢ .

(٤) محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ص ١٧ .

(٥) جركسية الأصـــل من بلاد الكرج، وقد ذاع صيتها عندما دخلت في حريم علي بك الكبير، وكانت ذات ثروة كبيرة، كما كان لها دار تطل على بركة الأزبكية ، وبعد وفاة علي بك الكبير تزوجت من مراد بك، وخلال ذلك نالت مكانة كبيرة في المجتمع المصري، وللتفاصيل انظر: محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر، جـ١، ص ١٦٦-١٦٧ .

(٦) كلوت بك: مرجع سابق، ص ٦٢٣ .

(٧) محمد كمال يحيى: الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية في العصر الحديث، ص ١٤ .

(٨) الاستاذ: الجزء السادس عشر في ٦ ديسمبر ١٨٩٢ مقال بعنوان "مدرسة البنات بهانه وست البلد"، ص ٣٧ .

(٩) دار الوثائق: معية تركي، دفتر ٣ أمر رقم ١٩٩ في ١٩ ربيع الآخر ١٢٣٤هـ/ ١٨١٨م.

(١٠) سها عبد التواب: المرأة العاملة في الصناعة في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ص ٢٢ .

(١١) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ٢، ص ٤٣٦ – ٤٣٧، حوادث عام ١٢١٥هـ.

(١٢) نفسه.

(١٣) نفسه.

(١٤) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ٢ طبعه بيروت، ص ٣٢١ .

(١٥) على الرغم من أن المماليك كانوا قد أجازوا إقامة دور الخلاعة وفرضوا عليها ضرائب مقررة ، فإن الجبرتي اعتبر ما فعله الفرنسيون لا يتفق مع الأنماط الخلقية التي كانت تسود عصره.

انظر: حكمت أبو زيد: المجتمع القاهري في عهد الحملة الفرنسية كما صوره الجبرتي، ص ٣٦٦ .

(١٦) صـــلاح عيسى: منهج الجبرتي في رؤية الظواهر التاريخية دراسة ضمن ندوة عبد الرحمن الجبرتي، ص ١٦٤ .

(١٧) يرى صلاح عيسى أن الجبرتي إذا كان قد استبشع مظاهر المرأة المتحررة، فإنه لم يستبشع انتشار الشذوذ الجنسي في مصر خلال تلك الفترة. انظر: منهج الجبرتي في رؤية الظواهر التاريخية، سبق ذكره، ص ١٦٤ .

(١٨) الجبرتي: عجائب الآثار، جـ٢، ص ٢٠٥ تحت عنوان (استهل ربيع الثاني بيوم الثلاثاء، ١٢١٦هـ).

(١٩) عبد المنعم الجميعي: مصر في التاريخ الحديث والمعاصر، ص ٣٤ .

(٢٠) الجبرتي: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢١ تحت عنوان "واستهل شهر ربيع الثاني بيوم الاربعاء ١٢١٣هـ.

(٢١) نفســه.

(٢٢) عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، جـ٤، القاهرة، المطبعة العامرة الشرفية، ١٣٢٢هـ، ص ٤٥، تحت عنوان واستهل شهر ذي الحجة يوم الاثنين ١٢٢١هـ.

(٢٣) الجبرتي: مرجع سابق، جـ٤، ص ٢١٧، تحت عنوان واستهل شهر ربيع الأول ١٢٢٩ .

(٢٤) محمد محمود السروجي: الجيش المصري في القرن ١٩، ص ١٧ .

(٢٥) محمد فؤاد شكري: بناء دولة ، ص ٤٧٩ .

(٢٦) أحمد عزت عبد الكريم : تاريخ التعليم في عصر محمد علي، ص ٢٧٨ .

(٢٧) جي فارجيت: محمد علي مؤسس مصر الحديثة، ص ١٨٨ .

(٢٨) ديوان معية تركي: سجل ١/٤٧/١ أمر رقم ٤٦ ، ص ١٥، في ١٩ صفر ١٢٣٤هـ/ ١٨١٨م.

(٢٩) سها عبد التواب: مرجع سابق، ص ص ١٥-١٦ .

(٣٠) Tucker, Judith : Women in Ninteenth century Egypt. Cairo, The American University Press, 1986, P. 88.

(٣١) معية تركي: دفتر ١٩ رقم ٣١٥ في ١٤ جمادى الأولى ١٢٤١هـ/ ١٨٢٥م، ص ٤٥ .

(٣٢) معية تركي: دفتر ٢٧ أمر رقم ١٩١ في ٢٣ ربيع الأول ١٢٤٤/ ١٨٢٨م.

(٣٣) معية خديو تركي : سجل ٢/٤٠/ ١٥ أمر رقم ٢٥٧ في ٢١ الحجة ١٢٤٥هـ، ١٨٢٩، ص ١٧٩ .

(٣٤) سها عبد التواب: مرجع سابق، ص ٨٠ .

(٣٥) أنشئت هذه المدرسة في عام ١٨٣٢م وقد التحق بها في السنوات الأولى من حياتها الحبشيات ثم انضم إليها المصريات، وحول نظام هذه المدرسة والدروس التي كانت تتلقاها الطالبات .

انظر: عبد المنعم الجميعي: وثائق التعليم العالي في القرن التاسع عشر، ص ٤٧ .

معاصر الزيوت فى إقليم الدقهلية فى العصر العثمانى

ناصرة عبدالمتجلى إبراهيم(*)

فى كثير من الأحيان تلعب الآلة دوراً فى تشكيل العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد، بل وقد تتخطى ذلك الحد لتدخل فى تشكيل العلاقات بين الدول، خاصة إذا كانت الآلة جديدة وما تقدمه من إنتاج يمثل إضافة جديدة كانت هناك حاجة ماسة إليه، أما وأن تنتمى الآلة لنوعية الصناعات القديمة التى لها تاريخ طويل ممتد عبر العصور، فهذا ما يُعطى مؤشراً للأبعاد الخطيرة التى تمثلها الآلة ، وما تُنتجه، وأثر ذلك على الفرد والمجتمع .

ونحن هنا بصدد دراسة آلة " معاصر الزيوت " فى أحد أقاليم ريف مصر فى الفترة العثمانية، وهى آلة لها صفة الاستمرارية.

فما هى أسباب استمرارها عبر العصور ؟.

وهل دخل عليها تعديل عما كانت عليه من قبل ؟.

وإذا كان من المعروف والشائع أن الصناعات تتركز فى المدن ، فما أهمية وجود مثل هذه الآلة فى الريف ؟ وما الدور الذى لعبته الآلة فيه ؟ وهل اختلف عن الأدوار الأخرى التى لعبتها آلات غيرها تواجدت فى الريف فى الفترة نفسها، مثل مطاحن القمح أو مضارب الأرز أو أنوال النسيج أو غيرها؟.

(*) باحثة ماجستير فى العصر العثمانى

وإذا اتفقنا على أن لكل آلة دوراً مميزاً فى المجتمع تشبع من خلاله حاجة معينة لأفراده، وعلى أن أهمية الآلة تتوقف على ما تقدمه للمجتمع من خدمات، فهل أسهمت آلة المعصرة فى استيعاب أيدى عاملة يحُل بها ولو جزء من مشكلة البطالة ؟.

وهل استطاعت أن تسد حاجة السكان من منتجها ؟.

وهل ما تنتجه الآلة يُمثل قيمة للفرد ؟.

وما قيمة الاستفادة منها ؟ وما هى المجالات التى دخلها هذا المنتج ؟.

إن إنتاج معاصر الزيوت يعتمد على مادة خام زراعية جاهزة للصناعة . فهل يعنى ذلك وجود دور لعبته الآلة فى اقتصاديات الإقليم ؟ وهل وصل هذا الدور إلى حد توثيق العلاقات الاقتصادية (زراعة – صناعة – تجارة) ؟.

وهل اعتمدت فى الإنتاج على زراعة الإقليم وحده ؟ أم لجأت لأقاليم أخرى ؟.

وهل تعدى ذلك الحدود المصرية ؟ بمعنى هل كانت مصر تستورد مادة خام أو منتجاً من الزيوت ؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هى تلك الأنواع وما هى استخداماتها ؟.

إن دراسة معاصر الزيوت كواحدة من عوامل قيام الصناعة فى الإقليم لابد وأن تسبقها لمحة سريعة عن المادة الخام التى تعتمد عليها وكذلك مناطق زراعتها وكيفية وصولها إلى مناطق التصنيع. وكذلك الأيدى العاملة بهذه الصناعة وعلاقتها الاجتماعية والعملية مع القائمين عليها. وكل ذلك يُعد من عوامل نجاح صناعة استخراج الزيوت. والتى تعتمد على البذور الزيتية مثل بذر الكتان، بذرة القطن، الذرة، القرطم، الخس، السمسم........

وتختلف مناطق لإنتاج كل منها حسب المناخ والتربة، فمثلاً تنتشر معاصر استخراج الزيت من القرطم و الخس والسلجم أو اللفت فى الوجه القبلى، نتيجة لزراعة هذه المحاصيل به[1]. كما أن انتشار زراعة السمسم فى منطقة الدلتا جعل أغلب معاصر الزيوت بها هى تلك التى تستخرج الزيت من السمسم، هذا إلى جانب استخراجه أيضاً من بذر الكتان وبذر القطن لكن بشكل محدود عن سابقه.

وبالنسبة للإقليم موضوع الدراسة، فإنه إقليم زراعي ينتج من بين ما ينتج زراعياً السمسم، الذي تنتشر زراعته في أنحاء الإقليم كافة، حتى لا تكاد تخلو من زراعته ناحية من نواحي الإقليم، وقد ساعد على نجاح هذه الصناعة في الإقليم وفرة المحصول إلى جانب وجود سوق رئيسية في عاصمة الإقليم يسهل اتصاله بالموانئ والقاهرة وترد إليه الغلات والحبوب من داخل الإقليم ومن خارجه سواء من الأقاليم المجاورة التي تزرع السمسم أو من الخارج عن طريق ثغر دمياط المجاور للإقليم، إذ عن طريقه تستورد مصر من سوريا بذور السمسم الخاصة بالزراعة (كتقاو)، وتحتاج زراعته في وجه بحري منه نحو ٥٠٠ إردب سنوياً[٢].

والسمسم من الزراعات الصيفية، إذ يبدأ بذره في فصل الجفاف، ولأن زراعته تحتاج إلى ريّات إضافية مضاعفه، لذلك فإن أنسب المناطق لزراعته هي القريبة من السواقي[٣]. كل فدان يحتاج من البذور إلى ربع وهو من الإردب (الإردب بالكيل المنزلاوي = ٢٤ ربعًا)[٤]. ويبقى السمسم في الأرض مدة خمسة شهور يُحصد بعدها ويحتاج الفدان في حصاده في يوم واحد إلى ١٠ رجال يتراوح أجرهم ما بين ٨ – ١٠ مديني . وإنتاج الفدان يتراوح ما بين ٤ – ٥ أردب .

وبعد جمع المحصول ينشر في " جُرن " ليجف يُضرب بعدها بعصي طويلة لفصل البذور عن السوق، وخلال فترة بقاء المحصول في الجُرن والتي تمتد إلى شهر، يتعين دفع مبلغ ٧٠ مدينيًا تُنفق على الحراسة . وكذلك مبلغ ١٤٠ مدينيًا تكلُفة غربلة محصول الفدان الواحد من السمسم[٥]، يكون بعدها المحصول جاهز ليدخل مرحلة التصنيع، فيطرح بالأسواق ليشتريه من يقوم بتصنيعه وفي الأسواق ، ولوجود السوق الرئيسية للإقليم في مدينة المنصورة ، كان من الطبيعي أن يوجد بها ساحات لاستقبال وعرض كل منتج ، ومن ضمن هذه الساحات وأشهرها " ساحة الغلال " وهي مكان يشون به الغلات الزراعية . ونظرًا لأهميته كان لابد من تواجد من يقوم بحراسته وحمايته . وهذا العمل هو ما عُرف بـ " حملة الغلال " التي هي عملية خفارة لسوق الغلال وما به من وكالات جمع وتخزين الغلال حتى يتم بيعها أو إرسالها إلى القاهرة أو ميناء ما ،

والمسئول عن هذه الخفارة يُعرف بـ " ملتزم حملة الغلال"(٦)، وقد يكون هذا الملتزم شخصاً أو أكثر، ولم يكن من الضروري أن يكون متفرغاً لهذا العمل ، فقد يجمع معه عملاً آخر(٧). وعلى أيةٍ حال، فإن الأجر في جميع الحالات محدد بالسجلات(٨). والسؤال هنا : هل دخلت بذور السمسم (كغلة زراعية) مجال الاستثمار كإقامة شركات لتجارته ؟ وما هي العناصر التي دخلت هذا المجال ؟.

للبذور سوق خاصة بها داخل السوق الكبيرة بالمنصورة(٩). وأثناء انعقاد السوق يكون هناك رواج تجاري للسمسم كمحصول نقدي له أهميته في استثمار الأموال . لذلك عقدت شركات للتجارة فيه ضمت رجال إدارة وأمراء من الفرق العسكرية خاصة طائفة العزب(١٠).

ومن الأمثلة على ذلك : شراء أمير من طائفة العزب ١٣٠ أردب سمسم كل أردب ٢٨ ربعا بالكيل المصري ثمن الأردب ٨٠ غرشاً ، إجمالي ما دفعه ١٠٤٠ غرشاً . والبائع هو حاكم الإقليم(١١). وكذلك : باع الأمير يوسف من طائفة العزب بن شمس الدين المنزلاوي إلى المعلم حسين المعروف بالمعصراني بالمنزلة جميع .... وذكر بضائع كثيرة منها تبن وكسب وبهايم ومنها ٥٠ أردب سمسم بـ ١٥٠٠٠ نصف فضه عن كل أردب ٣٠٠ نصف بالكيل المنزلاوي (كل أردب ٢٤ ربع)(١٢). وهنا نلاحظ أن الكيل المستعمل في وزن السمسم هو الأردب إما بالكيل المصري أو المنصوري (المساوي للمصري) أو المنزلاوي أو أحياناً (كيل طلخا غربية) لكن بشكل نادر(١٣). وهناك جملة كانت تستعمل في جميع عمليات بيع الحبوب بشكل عام ومنها السمسم وهي " أن النوع المباع طيب سالم من العيب والقلت"(١٤) أي ليس به عيوب مثل وجود السوس أو العطب .

أما صناعة استخراج الزيوت فكانت تتم في معاصر وسيرج أُعدت لهذا الغرض وهنا يظهر دور المحاكم الشرعية وما تقدمه من مادة تتسع للدراسات الاقتصادية والاجتماعية والإدارية ، وذلك من خلال دراسة تسجيلات دعاوي السرقات ووضع اليد وغيره ، فمن خلال قضايا مشابهه رصدت السجلات محتويات المعصرة بشكل مفصل،

فيذكر أن " المعاصر معدة لاستخراج الزيت الحار وهي كاملة العدة والآلة وبها سطح وأحجار مركبة على قواعد ، وطاحون مُعدة لدرس البذر"[١٥] وقد تذكر معاصر بذر الكتان بـ " معامل بذر الكتان"[١٦]. وإنتاج المعصرة من الزيت يُقاس بالمتر وصانعه زيات[١٧]، أما السيرجة فيكون بها عدد وآلات ومنافع ومرافق صالحة لعصر السمسم[١٨] والسيرجة تُنتج السيّرج ويقاس بالسطر ، وصانعه سيرجي[١٩]، أي أن المعصرة تقوم بطحن البذور ، والسيرجة يتم فيها عصر البذور المطحونة واستخراج الزيت .

وإذا امتلك شخص معصرة وسيرجة فيكونان في مناطق متقاربة وقد يضمهما بناء واحد إذ يتشابه عملهما ، لكن ليس من الضروري أن كل من يمتلك أحدهما يمتلك بالضرورة الآخر[٢٠]، بل هناك الكثير من المعاصر أصحابها شركاء فيها بنسب متفاوتة . ويوضح لنا ذلك علماء الحملة الفرنسية إذ يقرون بأن " معصرة الزيت هي أكثر الماكينات التي شاهدوها في مصر تكلُفة إذ يصل ثمن الواحدة منها إلى ٤٠٠ بوطاقه ...... "، إلا أن طاقتها الإنتاجية عالية إذ بواسطتها يمكن استخراج ٧٠ رطل زيت في اليوم الواحد"[٢١]، وهذا ما يفسر ارتفاع سعرها وكذلك ارتفاع قيمة إيجارها، فإذا أُجرت المعصرة كان قيمة إيجارها ٧٠ غرشاً في السنة[٢٢].

أما المحتويات فقد ورد في وثيقة تخص وضع يد على معصرة وسيرجة وكان بهما " ..... ، ٧٥ متر زيت حار ، ٣٢ أردب سمسم ، حاصلين ملانيين كسب أحدهما بالمعصرة والآخر بالسيرجة ، ثلاثة دور ملانيين تبن ، ٣٦ ثور ، ٢ بقره ، ٢ عجل ، ٢ حمار"[٢٣] وفي نص آخر أكثر تفصيلاً لمعدات الصناعة بها يُذكر " إن السيرجة معدة لعصر السمسم ، وتشتمل على دروه* ، وحجر وقاعدة ، وسباط* ، وفرده* ، وأدنان ، ومعجن ، وأربعة أحجار من الحجر الأحمر ، وطاحونة معده لدش البذر كاملة العدة والآلة ، وحاصل ثاني تجاه طاحون المعصرة المذكور ، وبيت زيت به عدتين ، ولولبين* ، وقنطارين وبيرين للزيت الحار ، وزربيه"[٢٤].

وهنا يمكن ملاحظة مدى ذكاء المصري في الاستفادة من آلة المعصرة بتطبيقها في مجالات أخرى فقد طبق فكرة رحى المعصرة في إنشاء آلة لسحق الجبس تفوقت

بكثير على نظيرتها في فرنسا ، وهذا باعتراف علماء الحملة[٢٥]. أما طريقة استخراج الزيت فقد فصلت بشكل دقيق وكامل في موسوعة وصف مصر[٢٦] بنفس العدد والآلات المذكورة هنا .

ومن الوصف السابق يمكن أن نستنتج أن السيرجة كانت تشتمل على معصرة ، وبشكل عام فقد انتشرت المعاصر والسيرج فى كافة أنحاء الإقليم سواء مدن مثل مدينة المنصورة ، أو نواحى مثل ناحية " دقدوس "التى وجد بها وابور لحلج القطن وعصر بذر الكتان[٢٧]. كما نستنتج أيضًا أن السيرج هو زيت ردىء يتبقى بعد استخراج زيت الطعام – الزيت الحار – من البذور ، ويستخدم هذا السيرج فى الإضاءة مثله مثل زيت القرطم الذى كان يستخدم للإنارة، وبشكل عام فإن كل أردب سمسم يعطى واحد قنطار من الزيت[٢٨] .

أما تكلفة الإنتاج فتعتبر صناعة استخراج الزيوت من السمسم من المجالات الصناعية المربحة . فإذا ما حسبنا تكلفة الإنتاج منذ شراء الصانع للسمسم وما ينفق عليه أثناء عملية التصنيع لوجدنا أنه لا يحتاج فى طحن البذور إلا لرجلين يتابعان الثيران التى تعمل ويراقبا العجين حتى لا يخرج عن مساره، وتكلفتهما لا تزيد عن ١٠ مدينى[٢٩] وهو مبلغ غير مكلف ، ولكن بالطبع هناك عمال آخرون لم يذكر أجرهم ، وإذا أضفنا إلى ذلك أن المادة المتبقية من عصر السمسم تستخدم كغذاء للثيران التى تجر الرحى[٣٠] لأدركنا أنه لم يكن هناك هالك من المادة الخام يمكن حسابه كخسارة إنتاج .

وكلما كان " الزيات " أو " المعصرانى " يمتلك أدوات الإنتاج ، كلما زادت نسبة ربحه من صناعته ، خاصة إذا كان يمتلك المعصرة إذ يعتبر إيجارها عاليًا جداً وهو ٧٠ غرشاً فى السنة، فإذا عرفنا أن سعر الغرش هو ١٠٧ نصف فضه[٣١]. فإن إيجار المعصرة = ٧٠ × ١٠٧ = ٧٤٩٠ نصف فضه سنويًا ، والسؤال هنا : إلى أى مدى ساهم هذا المنتج فى تنشيط التجارة داخليًا وخارجيًا ؟

إن تصريف المنتج بعد التصنيع لا يمثل أدنى مشكلة، إذ أن هناك سوقًا داخلية يحتاج دائمًا إلى الزيت بكل أنواعه التى تستخدم فى الطعام أو الإنارة، أما ما يتبقى

فيجمع ويُخزن فى وكالات بالمنصورة (وكان بها ٢٠ وكالة) حتى يُنقل إلى القاهرة ودمياط ورشيد[٣٢]. كما كان يصدر إلى الجزيرة العربية عن طريق القصير التى كانت بمثابة مخزن لهذه التجارة[٣٣].

أما أنواع الزيوت ومجالات استعمالاتها، فقد مثلت آلة " معاصر الزيوت " تلبية لحاجة السكان سواء فى الريف أو فى المدن بسد احتياجاتها من الزيوت التى تعددت أنواعها وكذلك استعمالاتها، فإن أهم هذه الأنواع مادخل فى المجالات الطبية وهو ما يستخرج من الزيتون .

وهذا المنتج من الزيوت لم يكن يُصنع بمصر إذ لا يزرع بها الزيتون ، لذلك كان يُجلب من سوريا ، إما عن طريق ثغر دمياط ، أو برى عن طريق العريش ومنها إلى القاهرة ، ويأتى فى جرار فخارية كبيرة الحجم ، ويصل الاستهلاك السنوى منه إلى ٣٠٠ جره سعة الجرة من ٢/ ١ و ٣ إلى ٤ قنطار " زنة القنطار ١٠٠ رطل ، يباع الرطل بمبلغ يتراوح مابين ١٠ – ١٢ مدينياً[٣٤] .

وزيت الزيتون فى حد ذاته أنواع أو درجات أعلاها جودة الذى يستخرج من الثمرة فور ميل لونها للسواد فتُدق جيداً ثم يُضاف إليها الماء الساخن ليطفو الزيت إلى أعلى ، وهذا الزيت يُعرف بالمغسول أو " زيت الإنفاق " ، أما إذا تركت الثمار على الغصون حتى تمام النضج ، فعند عصر هذه الثمار يستخرج منها زيت يُعرف " بالزيت العذب " . أما أردأ الأنواع فهو المستخرج من الزيتون بعد تمليحه وتعطينه .

أما الاستخدامات فهى عديدة، خاصة للنوع الأول منهم (المغسول) ففى الطعام طعمه ليس لاذعًا ولا حاراً ، ويسمن البدن لمن يُريد . أما فى النواحى الطبية فاستخداماته وفوائده عديدة منها : تفتيح لون البشرة وتنعيمها . وشرب الزيت عموماً بالماء الساخن يسكن آلام القولون والمغص ويخرج الدود ويدر البول ، ويفتت الحصى ويغسل الكلى ، وعند الحقن به يسكن آلام المفاصل وآلام الظهر والفخذ وعرق النسا ، وفى المراهم يدمل الجروح ، وعند الاستخدام اليومى له كدهان يمنع الشيب ويصلح الشعر ويمنع سقوطه ويشد الأعضاء ، وعند استخدامه مع الكحل يعطى فوائد صحية

للعين كثيرة منها : الشفاء من بعض أمراض العيون ، ويحد البصر وغيره كثير ...... وبشكل عام فإن فوائد الزيت في مجال الطب عديدة ، وإذا عُتق هذا الزيت مدة تزيد على السبع سنوات يُصبح أفضل من البلسان*[٣٥] .

كما تعددت كذلك أنواع الزيت التي ذكرت في الوثائق ، فقد ذكرت أنواع عديدة للزيوت منها ما هو مبهم ، ومن أنواع الزيوت : الزيت الحار – الزيت المبارك – السيرج – الزيت الطبي – الزيت المختار[٣٦] – زيت طيب – زيت مبارك حار[٣٧] .

كـذلك تعـددت الأوزان أو المكاييل ما بين ما يُقاس بالمتر وما يُقاس بالسطر – أو الأوقية أو الرطل و القنطار للجملة[٣٨]، هذا إلى جانب اختلاف مكاييل بذر السمسم مـا بين كـيـل مـصـري أو منصـوري أو منزلاوي أو غـرباوي أو زناتي[٣٩] ، بل أن عملية بيـع بـذر السمسم كانت تتم بكيلين مختلفين في آن واحد هما كيل السوق وكيل الساحة[٤٠] .

وأعتقـد أن كيـل السوق كان يستخدم في تجارة التجزئة ، أما كيل الساحة فـربما كان لتجارة الجملة ، هذا بالإضافة لتغير العملة على فترات متقاربة ، ناهيك عن غشها .

كل هذه المسميات والأرقام سهلت عملية التلاعب في الأسعار ، ولوضوح الرؤى نضع بعض هذه الأسعار في قائمة ليسهل قراءتها .

عينة عشوائية لأسعار البذور والزيوت لفترات مختلفة :

النوع	وحدة الكيل / الميزان	الثمن	العملة	أرشيف المحكمة	س	ص	السنة هـ	م
بذر	أردب /	٧٨	غرش	محكمة	٤	١٥٦	١٠٧٥	١٦٦٤/
سمسم	أردب /	٨٠	غرش	محكمة	٥	١٦١	١٠٨٢	/
سمسم	أردب / كيل	٣٠٠	نصف فضه	محكمة	٧	٢٩٨	١٠٩٣	١٦٨٢/
بذر	سطر	٢	ريال	محكمة	١٨	١٠	١١٨٥	١٧٧١/
زيت	قنطار	٢٠٠	نصف فضه	محكمة	١٥	١٦١	١١١٤	١٧٠٢/
زيت	قنطار	١٥٠	نصف فضه	محكمة	١٥	١٦١	١١١٤	١٧٠٢/
زيت	رطل	١	ريال	محكمة	٢٦	٤٠٧	١١٣٩	١٧٢٦/
سيرج	أوقيه	٢/١	فضه	محكمة	٥	٢٤٣	١١٦١	١٧٤٨/
زيت	أوقيه	٨	جدد	محكمة	٥	٢٤٣	١١٦١	١٧٤٨/
زيت	سطر	٢	محبوب	محكمة	١٤	٣٩	١١٧٥	١٧٦١/
زيت	أوقيه	٢	جدد	محكمة	٢٠	٩	١١٧٨	١٧٧٣/
سيرج	أوقيه	٨	جددو ٢فضه	محكمة	٢٠	٩	١١٧٨	١٧٧٣/
سيرج	رطل	٨	فضه	محكمة	٢٢	٤٠	١١٩٣	١٧٧٩/
زيت	رطل	٩	فضه	محكمة	٢٢	٤٠	١١٩٣	١٧٧٩/
زيت	أوقيه	٢/١	فضه	محكمة	٢٤	٤٤	١١٩٦	١٧٨١/
زيت	سطر	٢/١	ريال	محكمة	٢٦	١٠	١١٩٧	١٧٨٢/
حار		٢		الدقهلية				

كل هذا فقط من السجلات وبشكل محدود ، إذ هناك كم هائل منه ، كما أن هذه الإحصائية لم يتم فيها الرجوع إلى مصادر أخرى أو مراجع وجميعها به اختلافات كبيرة مع هذه الأرقام والمسميات ، وهو ما يعنى عدم وجود وحدة موازين ولا عملة موحدة ، مما ينتج عنه تلاعب متكرر في الأسعار. وهنا يظهر دور الجماعة في المهنة أو الصنعة الواحدة، إذ يقع العبء الأكبر علي عاتق أفراد الطائفة و شيخهم و كذلك رجال الإدارة في الإقليم.

فكان ضبط الموازين والمكاييل من الأمور التى تهم الإدارة سواء فى الإقليم أو فى القاهرة ، وذلك لضمان سير الحركة فى الأسواق بهدوء وأمن وسلام فلا يتأثر المال الميرى بما قد يحدث من اضطرابات فى الأسواق. وكثيراً ما نجد بالسجلات أوامر قادمة من الإدارة بالقاهرة تأمر بضبط المكاييل والموازين والأرطال والأسعار[41]. وبطبيعة الحال تكون هذه الأوامر رداً من الإدارة على شكوى سبق وقدمت إليها من المتضررين من رفع الأسعار، والذى غالباً ما يكون بسبب احتكار بعض " المتسببين " البضائع.

وتبدأ الشكوى بأخذ مراحلها من الإقليم ، ويقدمها شيخ الطائفة أو الطوائف المتضررة من زيادة الأسعار ، وتقدم لقاضى الإقليم الذى يُسرع بعقد مجلس شرع يضم العديد من المراكز الإدارية المختلفة بالإقليم ، وجمع من المسلمين ومشايخ العديد من الطوائف مثل القصابين بأنواعهم ، والطحانين ، والزياتين ، والخبازين وغيرهم ويتفق الجميع على وضع قايم بالأسعار التى يجب الأخذ بها والمناداة بذلك فى الأسواق والتحذير من المخالفة[42]، ويكون الزيت واحداً من هذه البضائع التى تحدد أسعارها وهذه الأسعار وردت بالجدول السابق .

وإذا لم يتمكن القاضى من فرض الأسعار التى اتفق عليها، يتوجه شيوخ الطوائف إلى ديوان القاهرة ليقدموا شكواهم ، وهنا يظهر دور شيوخ الطوائف فى تأدية عملهم المنوطين به وكذلك تنفيذاً لشروط اختيارهم عند الترشيح للمنصب ، أو خوفاً من الخلع منه إن هم أخلوا بالشروط .

وإذا كانت آلة " معاصر الزيوت " قد صنفت من عمل بها تحت مسمى " زيات أو سيرجى أو معصرانى " ونظم ذلك فى شكل طائفة حملت نفس الاسم ، فهل ساهمت الآلة كذلك فى إيجاد علاقة بين أفراد الطائفة ؟ وهل اقتصرت تلك العلاقة على أشكال فردية ؟ أم اتسعت لتشمل تشكيل علاقة بين الفرد فى الطائفة وشيخها ؟ .

وهذا ينقلنا إلى كيفية اختيار شيخ الطائفة ، فكيف كان يتم ذلك ؟ وما هى شروط الاختيار؟ وما هى الجهات المسئولة عن تعيينه وعزله ؟ وما هو دور الفرد فى

الطائفة بكل ذلك؟. وبشكل عام فقد كان أفراد كل طائفة هم الذين يختارون شيخهم ويسجلون اختيارهم في سجلات المحكمة بعد أن يُقر القاضي ذلك الاختيار ، إذ أن جميع الطوائف تتبع القضاء إدارياً ، وقد ورد ذلك كثيراً في السجلات أن طائفة .... (أيًا كانت) .... تابعة للشرع الشريف[٤٣] أو أن يُقال أنها تابعة لمولانا أفندي قاضي المحكمة ...... وبعد الاختيار والإقرار ينادي بذلك في الطرقات والأسواق[٤٤] وربما يكون شيخ الطائفة هو نفسه المسئول عن (النقابة والتأييد " التقييد " والعهود الصادرة من مشايخ الصنايع ....بالمنصورة)[٤٥] أي تقييد وتدوين الحجج في الدفاتر الخاصة بهم .

كذلك كان يجوز أن يكون للطائفة أكثر من شيخ يتولوا شئونها[٤٦] أو أن يتولى شخص واحد شياخة أكثر من طائفة مثل تعيين " المعلم شاهين " شيخ لطائفتي السيارجية والزياتين[٤٧]، أو أن يتولى المنصب أحد الفقهاء مثل " الشيخ محمد الشافعي " شيخاً ومتحدثاً على طائفتي المعصراتية والسيرجانية ....[٤٨] وليس من الضروري أن يكون هناك علاقة تقارب بين أعمال الطوائف التي يتولاها شيخ واحد مثل أن يتولى شخص شياخة طائفتي البنائين والعطارين[٤٩] .

وأهم شروط اختيار شيخ الطائفة :-

" أهليته ، الدراية بمعرفة صناعة الطائفة ، أن يُعرف عنه العفة وصلاح الدين ، وأن يرضى عنه أفراد الطائفة ، ثم يذكر في النهاية أن ذلك الاختيار من باب وضع الرجل المناسب في المكان المناسب فيقال " أن ذلك من وضع الشيء في محله ، وصنع المعروف مع أهله ، يُضاف إلى ذلك قبوله للمنصب وموافقة القاضي الذي غالبًا ما يُقر اختيار أفراد الطائفة[٥٠] .

أما الواجبات فكانت ترد في نص التعيين نفسه يقوم فيها شيخ الطائفة بالاعتراف بما عليه من واجبات تجاه طائفته وأفرادها ، وعادة كان يستخدم نصًا

واحداً لجميع الطوائف وهو - عُين .... شيخاً ومتحدثاً على طائفة .... لينظُر في مصالحهم وما يتعلق بهم من الأمور اللازمة لهم وعليهم شرعًا ، من غير إحداث حادثة ، أو تجديد مظلمة وأن يجريهم على عوايدهم القديمة ، وقوانينهم المستديمة ، كما هو لازم عليه شرعًا .... وما نص فيه بالوجه الشرعي ومنع من يعارضه في ذلك بغير وجه شرعى ، وأوصاه مولانا بالتقوى فإنها هى السبب الأقوى ، ومن سلك طريق الحق نجا ، ومن يتق الله يجعل له مخرجا"[٥١] ونلاحظ الخطاب الديني في الوثيقة .

أما المهام التى كان يقوم بها شيخ الطائفة وأثرت على العلاقة بين أفراد الطائفة بعضهم وبعض ، وكذلك بين أفراد الطائفة وبينه فمنها :-

الفصل فى النزاعات التى تنشب بين أفراد الطائفة والعمل على حلها[٥٢]، وهنا تكمن مهارة شيخ الطائفة، إذ عليه حل الخلافات بطريقة ودية ومرضية لجميع الأطراف قدر المستطاع، وهو أمر ليس بالسهل ، كذلك كان على شيخ الطائفة فتح الحوانيت التى يختفى أصحابها وبيع محتوياتها وسداد ما قد يكون على صاحب المحل من ديون .... واستغلال المكان[٥٣].

الاتفاقات التى تُعقد بين مشايخ الطوائف وأعضائها للاتفاق على أمر ما يهم الجميع[٥٤].

ومن أهم أعمالهم ، حضور جلسات تحديد الأسعار[٥٥] وكذلك حضور جلسات تحديد وحدات الموازين والمكاييل وغيرها من أمور اجتماعية، مثل وجوده كشاهد فى حالات كثيرة من عقد الزواج أو توكيل عن الغير فى رفع دعوى ما أو غيره كثير ....

أما موقف أفراد الطائفة من شيخهم بما أن الطوائف تتبع القضاء إداريًا ، إلى جانب أن القضاء كان الجهة الرسمية التى يتوجه إليها الأفراد لعرض شكواهم ، لذلك اتجه أفراد الطائفة كثيراً للقضاء مطالبين برفع شيخهم من المنصب، أما لما يثبت عليه من الأحوال غير المرغوبة أن تكون فيه أو لظلمهم فقال : " .... حضرت إلى القاضى

مولانا .... طائفة .... وشكوا وتضرروا من الحاج .... شيخ طائفتهم وأنهم لا يرضون به شيخًا عليهم ويريدون الحاج .... شيخًا لطائفتهم ، وطلبوا من القاضي خلع الأول وتعيين الثاني وذلك في ....[٥٦] وقد تم لهم ذلك ، ويذكر قرار العزل " .... يُعزل الحاج .... ويُحرم من ممارسة مهنته مطلقًا وذلك لما ثبت عنه من أحوال ذميمة ، وعدم رضا أهل الطائفة به ، لكونه يتعرض لهم بالأذية ، بتسليط الحكام عليهم وتغريمهم ....[٥٧] .

ويبدوا أن شيخ الطائفة هذا كان يتقرب للمسئولين على حساب أفراد طائفته ، مما جعلهم يرفضون رئاسته فيتم عزله وأشد ما في هذا العقاب هو حرمانه من مزاولة المهنة بعد العزل نهائيًا ، فلا يتمكن حتى من النزول لصفوف الأعضاء وهذا العقاب الرادع ، حتى يكون عبره لغيره من مشايخ الطوائف فيلتزم كلٌ منهم بآداب المهنة وشروط الاختيار .

وهكذا نرى أنه بدراسة الآلة يمكن كشف الكثير عما يدور حولها من أحداث وأوضاع اقتصادية وإدارية واجتماعية في المجتمع الذي تتواجد فيه .

الهوامـــش

(١) علماء الحملة الفرنسية ، وصف مصر ، ج ٤ الزراعة والصناعات والحرف والتجارة ، ترجمة زهير الشايب " دار الشايب للنشر" القاهرة ١٩٧٨ " ص ص١٩١ - ١٩٢ .

(٢) وصف مصر ،المصدر السابق ، ص ١٩٤، ٢٦٠ .

(٣) نفسه .

(٤) أرشيف محكمة المنصورة القديم س٧ ص٢٩٨ م٧٣٤ لسنة ١٠٩٣هـ / ١٦٨٢م .

(٥) وصف مصر : مصدر سبق ذكره ، ص ٧٨ .

(٦) أرشيف محكمة الدقهلية :مضابط ١٦ ص١٢٨/١١٨٣هـ/١٧٦٩م ، ١٧ ص٢٠/٣٥ ص ٥٨ لسنة ١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م .

(٧) الأرشيف السابق س١٢ ص٥٩ لسنة ١١٧٠هـ / ١٧٥٦م .

(٨) نفسه س٥ ص١٠٢ لسنة ١١٦٠هـ / ١٧٤٧م .

(٩) نفسه س٣٤ ص٧٥ لسنة ١٢١١هـ - ١٢١٢هـ / ١٧٩٦م - ١٧٩٧م .

(١٠) محكمة المنصورة س٧ ص ٢٩٨ م٧٣٤ لسنة ١٠٩٤هـ / ١٦٨٣م .

(١١) محكمة المنصورة القديمة : س٥ ص١٦١ م٤٢٦ لسنة ١٠٨٢هـ / ١٦٧١م .

(١٢) نفس الأرشيف : س٧ ص٢٩٨ م٧٣٤ .

(١٣) مضابط الدقهلية : س٢٦ ص١٨٧ لسنة ١١٩٩هـ / ١٧٨٤م .

(١٤) جميع الوثائق المذكورة .

(١٥) محكمة المنصورة القديمة : س٩ ص١٨٩ م٤٣٢ لسنة ١٠٩٩هـ / ١٦٨٧م .

(١٦) مضابط محكمة الدقهلية : س٣٠ ص١٧٢ لسنة ١٢٠٤هـ / ١٧٨٩م .

(١٧) مضابط محكمة الدقهلية : س٢٦ ص١٦٧ / ١٦٨ لسنة ١١٩٩هـ / ١٧٨٤م .

(١٨) مضابط محكمة الدقهلية : س٢٦ ص١٥٣ .

(١٩) مضابط محكمة الدقهلية : س١٩ ص١٠ لسنة ١١٨٥هـ / ١٧٧١م .

(٢٠) محكمة باب عالي : س١٢٥ ص٢٣ م٥٥ لسنة ١٠٥٧هـ / ١٦٤٧م .

(٢٢) محكمة المنصورة : س٩ ص١٨٩ م٤٣٢ .

(٢٣) نفس السجل ص١٤ .

(*) الدروة : مكان جانبي له سقف في ساحه ليس لها سقف . المعجم الوجيز ' مجمع اللغة العربية، طبعة ٢٠٠٢ القاهرة ' ص ٢٢٤ .

(*) السباط : موضع ترمى فيه الكناسة : المرجع السابق ص ٣٠١ .

(*) الفرده : وعاء من الخوص يوضع فيه الحبوب ، نفس المرجع ص ٤٦٦ .

(٢٤) (*) اللولب :أداة خشب أو معدن تنتهي بشكل حلزوني ، المعجم ص ٥٦٨ . ١ – محكمة المنصورة : س ٢٧ ، ص ١٠ لسنة ١١٧٣هـ / ١٧٥٩ م .

(٢٥) وصف مصر مصدر سبق ذكره : ص ٢١٨ .

(٢٦) المصدر السابق ك ص١٩٣ .

(٢٧) على مبارك : الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة ج ١٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، طبعة بولاق ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٩٤ ص ٤٢ .

(٢٨) وصف مصر ، مصدر سبق ذكره : ص١٩٣ ، ١٩٤ .

(٢٩) المصدر السابق : ص ٨٧ .

(٣٠) نفس المصدر : ص١٩٣ .

(٣١) محكمة المنصورة : س ٢٤ ص ٥٤ لسنة ١١٣٥هـ / ١٧٢٢م ، م ١٣٤ .

(٣٢) وصف مصر ، مصدر سبق ذكرة : ص٢٢٣ .

(٣٣) نفسه : ص١٩٢ .

(٣٤) نفسه ، ص٢٦٠ .

(*) البلسان : شجر له زهر كبير أبيض صغير كهيئة ا لعناقيد يستخرج منه عطراً .المعجم الوجيز ، ص ص٦٠- ٦١

(٣٥) داود الإنطاقي : تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب ، المعروفة بتذكرة داود ، المكتبة الثقافية ، بيروت ، د . ت ، ج١ ، ص١٧٢ .

(٣٦) محكمة طولون : محفظة ١٧٦ ص٤٤١،٤٤٠ لسنة ٩٨٥هـ / ١٥٧٧م .

(٣٧) محكمة المنصورة : س١٥ ص١٦١ م ٢٨٨ لسنة ١١١٤هـ / ١٧٠٢م .

(٣٨) جميع الوثائق سابقة الذكر على مدار البحث .

(٣٩) محكمة الدقهلية : س٥ ص٢٤٣ لسنة ١١٦١هـ / ١٧٤٨م .

(٤٠) الأرشيف السابق : س١٩ ص٢٩ .

(٤١) محكمة المنصورة : س٥ ص٢٣١ م ٧٠٧ لسنة ١٠٨١هـ / ١٦٧٠م .

(٤٢) مضابط الدقهلية : س٢٠ ، ص٩ لسنة ١١٨٧هـ / ١٧٧٣م .

(٤٣) نفس الأرشيف : س ٣١ ، ص١٦٤ لسنة ١٢٠٥هـ / ١٧٩٠م .

(٤٤) نفس الأرشيف : س٥ ، ص٦ لسنة ١١٦٠هـ / ١٧٤٧م

(٤٥) مضابط الدقهلية : س٣١ ، ص ٦ لسنة ١٢٠٤هـ / ١٧٨٩م .

(٤٦) نفس الأرشيف : س٧ ، ص١١ لسنة ١١٦٣هـ / ١٧٤٩م .

(٤٧) محكمة المنصورة : س١ ، ص٢٥٩ لسنة ١٠٥٩هـ / ١٦٤٩م .

(٤٨) محكمة الدقهلية : س٣ ، ص١٠٦ لسنة ١١٥٧هـ / ١٧٤٤م .

(٤٩) محكمة الدقهلية : س٢٨ ، ص٥١ لسنة ١٢٠١هـ / ١٧٨٦م .

(٥٠) محكمة الدقهلية : س٢٨ ، ص٥١ لسنة ١٢٠٠هـ / و س٣ ص ٧

(٥١) محكمة الدقهلية : س٢٨ ، ص٥١ وغيره الكثير - وثائق تعيين المشايخ .

(٥٢) نفس الأرشيف : س٢١ ، ص١٨٧ لسنة ١١٩٢هـ / ١٧٧٨م .

(٥٣) مضابط الدقهلية : س٣٦ ، ص١٩٦ لسنة ١١٩٨هـ / ١٧٨٣م .

(٥٤) الأرشيف السابق : س٢٩ ، ص١٤٩ لسنة ١٢٠٢هـ / ١٧٨٧م .

(٥٥) نفس الأرشيف : س٥ ، ص٣٦ لسنة ١١٦٠هـ / ١٧٤٧م .

(٥٦) محكمة المنصورة القديمة : س ٤ ، ص ١٨ لسنة ١٠٧٤هـ / ١٦٦٣م .

(٥٧) مضبطة الدقهلية : س ٣ ، ص ١٠٩ لسنة ١١٥٨هـ / ١٧٤٥م .

المحور الثالث

الفنون والآثار

مدخل إلى أثر الفكر الصوفي في الفن الإسلامي

إيهاب أحمد إبراهيم(*)

على كثرة الدراسات التي أرخت للفن الإسلامي، فإن القليل منها ما اهتم بمحاولة ربط ظواهر ذلك الفن وإبداعاته – التي طالما أطنب في ذكرها مؤرخو الفنون – بسياقاتها الدينية والسياسية والاجتماعية وغيرها من العوامل التي – ولا شك– كان لها أثر فعال في تحديد مفهوم الفن الإسلامي، كما أنها أيضًا أضفت عليه من سماتها، ومن ثم فسوف يكون من الصعب علينا التأريخ للفن الإسلامي بمعزل عن تلك السياقات، كما أننا لن نفهم مفردات عناصره الفنية حق فهمها ومراد الفنان منها إلا في ضوء إلمامنا بالعوامل التي أحاطت بالفترات الزمنية التي أفرزت تلك المنتجات الفنية، وكما يقول علماء الاجتماع إن الإنسان ابن البيئة، فإنه من المنطقي أن يكون الفن – الذي هو واحد من أوجه إبداعات الإنسان – حاملاً لكل سمات الأفكار والاتجاهات التي توافرت لمجتمع ما في بيئة ما.

ومن ثم فسوف أحاول في هذه الورقة وضع الأساس المنهجي الذي يمكن من خلاله تلمس الأثر المحتمل للفكر الصوفي– الذي هو واحد من الروافد المهمة للفكر الديني في المجتمعات الإسلامية في مختلف عصورها التاريخية– على الفن الإسلامي[1]، خاصة وأن هناك بعض الدراسات التي تناولت هذا الموضوع ، والتي على الرغم من إصابتها في عرضها لبعض أوجه تأثير الفكر الصوفي في الفن الإسلامي، إلا أنها فضلاً عن قلتها فقد تميزت في بعض الأحيان بأمرين : أولهما التعميم،

(*) مدرس الآثار الإسلامية كلية الآثار – جامعة القاهرة .

وثانيهما الافتعال والمبالغة[٢]، هذا فضلاً عن طائفة أخرى من الدراسات اهتمت بموضوعات ذات صلة وثيقة بالتصوف مثل المنشآت المعمارية والتحف التطبيقية، ولكن حدود معالجتها للموضوع اقتصرت على الوصف والتسجيل دون الاهتمام بوضعها ضمن سياق استخدامها الوظيفي لبيان أثره عليها[٣]، بينما توجد دراسات أخرى قيد التسجيل[٤]، ولكنها ربما لن تخرج في معالجتها للموضوع عن واحد من الاتجاهين السابقين.

وكان أول ما وقع في يدي من هذه الدراسات دراسة نقدية[٥] لكتاب تعرض لهذا الموضوع[٦] ، حاولت تلك الدراسة النقدية أن تفند الأخطاء التي وقع فيها مؤلف هذا الكتاب، ولكنها في ذات الوقت حاولت أن تنفي عن الفن الإسلامي تأثره بالتصوف، وكانت حجة تلك الدراسة في ذلك هي : ابتعاد الفن الإسلامي عن الرمزية لنشأته في كنف الدولة الإسلامية، وأن الفن الإسلامي فن مدني، يعبر عن احتياجات الإنسان اليومية، وأن ما يتحدث فيه المتصوفة أمور تميز علاقتهم بالله عز وجل، ولا شأن للفن الإسلامي بها، باعتباره عملاً من أعمال الحياة اليومية[٧].

ومن الجدير بالذكر أن هناك من الدراسات التي حاولت إبراز العلاقة الوطيدة بين التصوف والفن الإسلامي من حيث المنهج والتجربة ، وذلك تأسيساً على كون التجربة الصوفية وتجربة الإبداع الفني تجربة واحدة من حيث فردانيتها، وكذا من كونهما معاً – رغم تلك الفردانية– تعتمدان على الإلهام بعد معاناة ومكابدات ذات خصوصية، ونتيجة لمحاولتهما تجاوز المألوف، كما يجمعهما أيضاً الوعي المزدوج، والمتمثل في واقع مأزوم واستهداف تحقيق واقع جديد، وليس ذلك– بطبيعة الحال– بالأمر الهين : فلا يمكن خلق حقيقة الأشياء بنفس السهولة التي يمكن بها نفي حقيقة الواقع، هذا فضلاً عن أن المتصوف والفنان من طينة خاصة إذ ينطلقان من نظرية في القيم، وبرغم تنوع تلك القيم من حيث الشكل إلا أنه يجمعهما معاً قيمة الجمال، والجمال هنا ليس قيمة مجردة بقدر ما هو رؤية تفضي إلى الخير الأسمى– حسب المصطلح الصوفي– الذي تتحقق به ذاتية المبدع، متصوفاً كان أم فناناً، وتحقيق الذات يعني من زاوية ما تحرير

الذات[٨]، وهكذا فإن الفن قد تبادل مع التصوف التأثير والتأثر ليس فقط على مستوى العلاقة التاريخية والاشتراك في البعد الوجداني الواضح فيهما، بل تجاوزت العلاقة ذلك لتصل إلى تشابه بنيوى ملفت من حيث السمات العامة والطموح إلى إعادة تعريف الأشياء عبر قدرة يتصور المتصوف والفنان أنه يملكها وأنه قادر باستخدامها على الإحاطة(أو الخلق من عدم) بناء على الإرادة[٩]، وخلاصة ما تقدم أن العلاقة بين الدين والفن والتصوف إنما هي علاقة مشتركة بين الإنسان بسلوكياته وفعالياته المختلفة، وبين المطلق الواحد بتجلياته المتعددة، حيث إن المقصد النهائي لهذه العلاقة رفع النقص لدى الإنسان، وبلوغه الكمال، وحصوله على السعادة[١٠].

وعلى الرغم من أنني لم أكن ساعتها قد اطلعت على ذلك الكتاب، إلا أنه انتابني شعور بأن هذه الدراسة النقدية قد تحاملت على المفاهيم والأفكار التي طرحها مؤلف الكتاب ، ولم يحملني على ذلك الشعور ساعتها إلا قناعتي بأنه ولابد أن يكون للتصوف أثر ما في الفن الإسلامي، ولكن بطبيعة الحال لم يكن لدى اطلاع كاف في مجال التصوف حتى أتبين حقيقة الأمر وأتثبت من قناعتي هذه.

وقد بذلت محاولات مضنية للحصول على ذلك الكتاب، ولكنها باءت جميعها بالفشل على مدار فترة طويلة من الزمن، كنت خلالها قد شرعت في القراءة في التصوف، وازدادت قناعتي بعدها أن هذا الأثر موجود بالفعل، ولكنه يحتاج إلى اطلاع كبير في علم التصوف، وسبر لأغواره، والطريق إلى ذلك جد صعب، يحتاج إلى وقت وجهد وسعة اطلاع ، ولن أبالغ إذا قلت إنني اليوم أكتب في هذا الموضوع بعد حوالي عشر سنوات من بداية اهتمامي به، وعلى الرغم من هذا فإني ما زلت في حاجة إلى كثير من الاطلاع حتى تكتمل رؤيتي للجوانب المختلفة لموضوع التصوف، وبعدما قد يأست من الحصول على الكتاب الذي أشرت إليه من قبل، يسر الله سبحانه وتعالى لي الحصول عليه[١١].

وبعدما اطلعت عليه تغيرت فكرتي التي كنت قد كونتها من قبل عنه من خلال الدراسة الناقدة له ، ووجدت نفسي أسير فكرتين متناقضتين، الفكرة التي طرحها ذلك

الكتاب بإطلاقه العنان لمطلقات وعموميات، شابها الكثير من المغالطات، بفضل الحماسة الزائدة للموضوع، الذى اضطر المؤلف إلى المبالغة والافتعال فى كثير من آرائه ، والفكرة الناقدة التى – وإن كانت على صواب فى نقدها للكتاب– نفت عن التصوف أثره فى الفن الإسلامى، وربما كان هذا نتيجة منطقية لطبيعة معالجة الموضوع فى الكتاب المنقود.

ومن ثم فقد قررت الخوض فى دراسة هذا الموضوع، متخلياً عن أية أفكار مسبقة، إلا عن فكرة واحدة ، عرضتها في بداية كلامى، تتعلق بأنه إذا كان التصوف ذلك الانتشار الواسع في أقطار العالم الإسلامى كافة، فلابد منطقياً أن نرصد له أثراً ما على منتجات الفن الإسلامى، وتبرز بعد هذا إشكالية أساسية ترتبط بمنهجية البحث لتبيان ذلك الأثر، فمن خلال اطلاعى المبدئى على الدراسات السابقة ، وجدت أنها تسير فى اتجاهين رئيسين، الاتجاه الأول : وهو المعنى بدراسة الآثار الواضحة والملموسة للتصوف ، بطريقة اتجهت إلى رصد متعلقاته من مبان معمارية وأدوات وملابس وغيرها، فى حين عُنى الاتجاه الثانى وهو الأصعب ، حيث أنه اهتم فى المقام الأول بالأفكار المجردة ذات الصبغة الفلسفية ومدى إمكانية ارتباطها بخصائص الفن الإسلامى وفلسفته.

وكانت وجهة نظرى المتعلقة بمنهجية بحث هذه القضية ، تحبذ الابتداء بالاتجاه الأول باعتباره يتطلب– أكثر– منهجًا وصفيًا تسجيليًا ، يصبح لدينا من خلاله تصور واضح عن مدى تغلغل مفهوم التصوف فى المجتمعات الإسلامية، وبعدها يصبح الطريق ممهداً أمام البحث فى القضايا المعنى بها الاتجاه الثانى، الذى هو ولاشك الأصعب، وصعوبته الحقيقية تكمن فى أن الباحث فيه لابد وأن يمتلك أدواته بشكل جيد، يتيح له الإلمام بفلسفة التصوف، وتصور واضح لفلسفة الفن الإسلامى ، وقدرته على امتلاك تخيل لمدى تلاؤم هاتين الفلسفتين، وتطويعهما للتلاقى، على أن يكون الأمر مؤيداً بالبراهين والدلائل المادية ، متخليًا عن إطلاق العنان للخيال والتصور والخروج بنتائج غالباً ما تشوبها مغالطات وقصور فى الفهم.

وسوف أبدأ الآن باستعراض عام للمجالات المختلفة للفن الإسلامى واضعاً الأفكار الرئيسة، التى يمكن من خلال دراستها – فى ضوء الاتجاه الأول – بعمق فى بحوث لاحقة أن نصل إلى تصور واضح لأثر التصوف على الفن الإسلامى .

أولاً : العمارة :

هناك الكثير من العمائر – المنتشرة فى أرجاء العالم الإسلامى – التى ارتبطت بالتصوف، حيث الربط والزوايا والخانقاوات والتكايا، وخرجت الكثير من الدراسات التى تؤرخ لهذه المبانى ، بشكل وصفى تسجيلى، يركز على أشكال تخطيطاتها وعناصرها المعمارية، دون الوقوف على أمور أخرى تتعلق بربط هذه المنشآت بسياق الفكر الدينى السائد فى فترات إنشائها، والأمور التى دعت إلى إنشائها ، والوظيفة المنوط بها هذه العمائر وتخطيطاتها، خاصة وأن المتصوفة فى كتاباتهم قد أطنبوا فى الحديث عما ينبغى أن يكون عليه المتصوف من ملبس ومأكل ومسكن وغيرها من أمور الحياة، ومثال على ذلك ما قدمه لنا ابن عربى فى كتابه : " الخلوة المطلقة " من معلومات عن صفات مسكن المريد ، حيث يشترط فيه : " أن يكون ارتفاعه قدر قامتك، وطوله قدر سجودك، وعرضه قدر جلستك"(١٢).

هذه الأمور كلها مطلوب الالتفات إليها حتى نستطيع الخروج بتصور واضح عن أثر الفكر الصوفى على العمارة ، وهناك من الدراسات التى اتبعت هذا الأسلوب فى بحثها لموضوع التكية المولوية، حيث لم تقتصر على معالجة الموضوع من زاوية معمارية بأسلوب وصفى تسجيلى كما هو الشائع ، وإنما تعدت ذلك إلى دراسة تحليلية ، ربطت هذا النسق المعمارى بالوظيفة المنوط به تأديتها، مما أظهر جلياً الأسباب الكامنة وراء اتخاذ هذا النسق المعمارى بالتحديد ، حيث هناك دور محدد لكل عنصر من العناصر المعمارية لهذا النسق ، لم يدع للمعمارى فرصة للاستعاضة عنه بأى شكل معمارى آخر ، ومن ثم فقد أفردت الدراسة صفحات طويلة – قد يخالها البعض نوعاً من

الاستطراد والخروج عن مقتضيات البحث فى مجال العمارة الإسلامية – لإلقاء الضوء على التصوف ومفهومه وطقوسه ورسومه، كانت نعم العون فى فهم واحد من أنماط العمارة الإسلامية[١٣]، ومن الدراسات المهمة فى هذا المجال ، وهى أسبق من الدراسة السابقة، حيث صدرت باللغة التركية فى عام ١٩٥٣م ، ثم ترجمت مؤخراً إلى اللغة العربية، وأفرد مؤلفها الفصل الخامس لموضوع التكايا المولوية، وقد اهتمت هذه الدراسة بإيضاح السياق الذى انبثقت من خلاله تلك الكيانات المعمارية، وأماكن بنائها، ومكوناتها، وما يدور بها، وما كان يدون عليها من نقوش كتابية، ولكنها كانت فى حاجة لبعض من الإسهاب في جوانبها الأثرية[١٤].

ولا زال تعدد مسميات منشآت التصوف واختلافها من المشاكل المطروحة أمام البحث، فعندنا الخانقاوات و التكايا والربط والزوايا ، وما زال لدينا خلط وعدم وضوح فى دلالة مفاهيم هذه المصطلحات، ومن ثم فهذا الأمر يحتاج إلى دراسة لإزالة هذا الخلط والالتباس، بشكل نتبين من خلاله مدى ارتباط هذه المنشآت بالتصوف ، والفرق بين هذه المنشآت وبعضها البعض، ومدى إمكانية إطلاق أكثر من تسمية من هذه المسميات على المنشأة الواحدة ، فمثلاً يطلق الرحالة التركى أوليا جلبى (١٦١١-١٦٨٢م) تسميتى الزاوية والتكية على المنشآت نفسها ، حيث يذكر فى عنوان الفصل الذى يتحدث فيه عن تلك المنشآت : الزوايا ومساكن الصوفية، ثم يسميها بعد ذلك – فى عناوين فرعية – التكايا، وعند حديثه عن تكية الشيخ إبراهيم الكلشنى، نجده ينعتها فى معرض حديثه عنها بالخانقاه ، وبالتالى فقد أعطانا انطباعًا عن أن كلاً من الزاويا والخانقاوت والتكايا شئ واحد[١٥]، ومن جهة أخرى يذكر ابن الحاج أن الرباط هو المسمى في عرف العجم خانقاه، في حين يرى ابن بطوطة أن الخانقاة هى الزاوية، وأن المصريين يطلقون على زواياهم إسم خانقاوات أو خوانق، أما المقريزى فقد فرق فى خططه بين الخوانق والربط والزوايا ، وذكر كل نوع في قائمة مستقلة خاصة به، ولكنه في تعريفه لكل نوع منها، لم يخرج عن معنى واحد ، هو أنها كانت جميعًا بيوت الصوفية ومنازلهم[١٦].

ويستطيع الباحث مثلاً من خلال عمل حصر للمباني الدينية في عصر ما من العصور التاريخية، وتحديد نسبة المنشآت الخاصة بالمتصوفة لنسبة بقية المنشآت الدينية الأخرى، يمكنه من خلال ذلك الحكم بشكل موضوعي على صدى الأفكار الصوفية وتأثيرها في المجتمعات الإسلامية، وعندنا من المؤرخين الذين عنوا بفكرة رصد المنشآت الأثرية في عصورهم منهم على سبيل المثال لا الحصر المقريزي[17]، وقام المرحوم عبد الرحمن زكي بعمل حصر للأحياء والبيوت والأبواب والبرك والأسواق والوكالات و الأسبلة والحمامات التي أحصاها الجبرتي[18]، ومن ثم فنحن في حاجة إلى مثل هذا الحصر فيما يتعلق بمنشآت التصوف، خاصة وأنه صدرت طبعة حديثة من كتاب الجبرتي مزودة بالفهارس[19] ولدينا أيضاً الرحالة التركي أوليا جلبي الذي أحصى- في رحلته التي استمرت ثماني سنوات من سنة ١٦٧٢- ١٦٨٠م - من زوايا ومساكن الصوفية في مصر عدد ٤٣ تكية[20]، فالمطلوب إعادة قراءة نصوص هذه المصادر بنظرة تحليلية تكشف لنا عن جوانب - لم يلق عليها الضوء بعد- من العلاقة بين التصوف والعمارة الإسلامية.

ومن الأفكار ذات الصلة بالعمارة الإسلامية وعلاقتها بالتصوف، أمر يتعلق بالتخطيط ، فمن المعروف أن لكل عصر من العصور التاريخية سماته الخاصة بنمط التخطيط المعماري، فليس من الغريب أن تجد في عصر ما وحدة مشتركة بين تخطيط عمائره على اختلاف أنواعها من دينية ومدنية وحربية وتجارية وغيرها، مع التسليم بوجود اختلافات بينها في أمور تتماشى مع مقتضيات وظيفة كل نوع من أنواع هذه العمائر، والمطلوب تطبيق هذه الفكرة نفسها على المباني والمنشآت الخاصة بالتصوف، ومن ثم ستبرز الأسئلة الآتية، هل هي تتماشى في تخطيطها مع سمات التخطيط المتوافر في مبان معمارية أخرى من ذات العصر، أم أن لها تخطيطاً خاصاً بها، لا يمكن ملاءمته مع أسلوب المدرسة المعمارية السائدة في تلك الفترة؟، وما هي الأسباب الكامنة وراء هذا التشابه أو الاختلاف؟، وهل كان للتصوف وطقوسه أثر في الخروج بأفكار جديدة في تخطيط تلك المنشآت مما يجعلها تتمايز عن غيرها من المنشآت المعاصرة لها؟.

ومن الملاحظات المتصلة بموضوع التصوف وأثره على العمارة الإسلامية، والتى نطرحها هنا فى صورة سؤال، هل كان للتصوف ومبادئه المرتبطة بشكل أساسي بفكرة الزهد والتقشف، أثر يمكن أن نتلمسه من دراستنا للمبانى المعمارية ذات الصلة بالتصوف ؟، هل يمكن لنا من خلا ل المقارنة بين منشآت التصوف وبين غيرها من المنشآت الخروج بفكرة ابتعاد المعمار عن العناصر الزخرفية إذا ما كان الأمر متصلاً بعمائر ذات علاقة بالتصوف، فى مقابل الإقبال على استخدام العناصر الزخرفية على اختلاف أنواعها وتقنيات تنفيذها في أنواع أخرى من العمائر حتى الدينية منها، كما يشاهد مثلاً فى العمارة المملوكية.

كما أنه يمكن الاستفادة من نصوص الوثائق والحجج و الوقفيات الخاصة بمنشآت التصوف[٢١] بشكل جديد يخرجنا من الإطار الذى اعتدنا النظر من خلاله إلى نصوصها، والذى جعلنا أسيرى فكرة استخدام تلك النصوص لإلقاء الضوء على أشكال التخطيط والعناصر المعمارية، الأمر الذى يمكننا فى بعض الأحيان من الوصول بمهارة لوضع تصور لتخطيطات بعض المنشآت المندثرة ، دون أن نتنبه إلى القيمة الحقيقية لنصوص تلك الوثائق، والتى يمكن الوصول إليها من خلال تحليل نصوصها التى تضعنا بشكل مباشر أمام أمور مرتبطة بوظائف تلك المبانى المعمارية ونظم تشغيلها، بشكل يرتبط بظروف العصر والمكان التى بنيت فيه تلك العمائر.

وربما كانت هناك أمور أخرى لابد وأن تأخذ فى الاعتبار عند الكتابة عن العمارة وارتباطها بالفكر الصوفي، تتعلق ببعض الأفكار أو المعتقدات – ذات الصلة بالتصوف– الراسخة فى عقول الناس والتى ستؤثر بشكل أو بآخر فى العمارة وأنواعها وملحقاتها وأماكن إنشائها، وخير مثال على ذلك السلطان المملوكي برقوق الذى كان يعتقد فى ورع المتصوفة فى عصره ، الأمر الذى حدا به إلى أن يوصى بأن يدفن تحت أقدام بعض الصوفية الأتقياء أمثال الشيخ البجائى والشيخ الصيرامى فى قرافة المماليك أو القرافة الشمالية، وقد نفذ ابنه الناصر فرج وصية أبيه، ودفنه فى قبر متواضع، ضرب عليه خيمة إلى أن انتهى من إنشاء خانقاة الناصر فرج بن برقوق[٢٢]

– التى ما زالت موجودة إلى الآن– وذلك على الرغم من أن السلطان برقوق قد أعد قبل وفاته ضريحاً لنفسه ملحقًا بمدرسته الواقعة فى شارع المعز[٢٣]، ولكنه فضّل أن يدفن فى الصحراء – بجوار الصوفية الذين كان يعتقد فى ورعهم – على أن يدفن داخل مدينة القاهرة[٢٤]، وهذا الأمر كان له أثره الواضح فى ازدهار حركة العمران فى منطقة قرافة المماليك ، فقد بنى بعده كل من السلطان برسباى خانقاته الموجودة إلى الآن[٢٥]، وكذلك منشأة السلطان أينال[٢٦] ثم حذا حذوهم السلطان قايتباى بإنشائه مجموعته الشهيرة التى قامت بوظيفة الخانقاة ضمن وظائفها الأخرى المتعددة[٢٧] ومنشأة قرقماس أمير كبير[٢٨]، وربما كان لوصية السلطان برقوق أثر آخر على الملحقات التى كان يحرص السلاطين على تضمينها منشآتهم، وأعنى بذلك حوش العتقاء، الذى كان يوصى صاحب المنشأة أن يدفن فيها شخصيات يحددها بنفسه، كان منهم شيوخ الصوفية[٢٩].

هذا وبالإجابة على التساؤلات المطروحة سابقًا ربما نستطيع من جهة أن نلقى الضوء بشكل واضح على الدور الذى لعبه التصوف فى المجتمعات الإسلامية تطبيقًا على مجال العمارة ، وفى ذات الوقت بث الروح والحياة فى العمائر والمنشآت الصوفية من خلال وضع تصور واضح لطبيعة الدور التى أدته تلك المنشآت ، ورسم صورة واضحة لطبيعة ما كان يتم داخلها، لاسيما وأن لدينا نصوصاً لمؤرخين ورحالة ألقت الضوء على مثل هذه الأمور، حيث أورد أوليا جلبى وصفًا لمجالس الذكر والسماع، ومراسم استقبال الضيوف والزائرين، واجتماعات الشيوخ وترتيب جلوسهم أثناء تلك الاجتماعات عند حديثه عن تكية الشيخ إبراهيم الكلشنى، وكذلك تكية قصر العينى[٣٠].

ثانيا : التصوير :

يعد مجال التصوير الإسلامى من أبرز مجالات الفن الإسلامى تأثرًا بالفكر الصوفى، وربما يرجع ذلك إلى طبيعة التصوير الإسلامى، وتعامله مع أوجه شتى من حياة المجتمعات الإسلامية ، وارتباطه بتمثيل تفاصيل ودقائق من حياة تلك المجتمعات

وتصويرها، لا تتطرق إليها أنواع الفنون الأخرى، ومن ثم فمجال البحث في التصوير الإسلامي سوف يكشف لنا أموراً كثيرة تتعلق بالتصوف في الفترات التاريخية التي ترجع إليها اللوحات التصويرية، فقد كانت أفضل أشعار العصور الوسطى في فارس- من حيث الكم والكيف- إما صوفية خالصة أو متأثرة بالأفكار الصوفية حتى لا يكاد القارئ يفهمها فهماً تاماً، وكان فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي و سعدي وحافظ وجامي من أبرز شعراء الفرس، وإن كانت أشعار سعدي وجامي هي التي حظيت بأوفى قسط من اهتمام المصورين[٣١] ، فبداية يمكننا أن نسلط الضوء على مجموعة من المخطوطات - المزينة و المزوقة بالصور- ذات الصلة المباشرة بموضوع التصوف مثل : المثنوي لجلال الدين الرومي، ومنطق الطير وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار وديوان حافظ الشيرازي وبوستان وجولستان سعدي.

فهناك نسخة مصورة من كتاب منطق الطير لفريد الدين العطار، ترجع إلى هراة في العصر التيموري ، ومؤرخة بسنة ١٤٨٣م، ومحفوظة بمتحف المتروبوليتان بنيويورك[٣٢]، وتوجد بالمتحف نفسه نسخة أخرى ، ترجع إلى هراة، ومؤرخة بسنة ١٦٠٩م ، وبها أربع منمنمات تنتمي إلى أصفهان منها واحدة تمثل اجتماع الطير (لوحة ١)[٣٣]، كما توجد نسخة مصورة من مخطوط : تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، نسخها سيد عزيز الدين ، و تنتمي إلى كشمير في سنة ١٧٩٧م، ومحفوظة بمكتبة معهد أبي الريحان البيروني في طشقند بأوزبكستان[٣٤]، ولدينا نسخة من ديوان حافظ الشيرازي ترجع إلى القرن ٩هـ/ ١٥م، محفوظة بدار الكتب المصرية[٣٥]، ويحتفظ متحف المتروبوليتان بنيويورك بنسخة أخرى تنسب إلى مدينة هراة في الفترة التيمورية ومؤرخة بسنة ٨٩٦هـ/ ١٤٩٠م (لوحة ٢)[٣٦]، وتوجد نسخة من ديوان حافظ ترجع إلى الفترة ما بين سنتي ١٥١٧- ١٥٤٠م، رسم صورها المصور شيخ زاده ، ومحفوظة ضمن مجموعة آرثر سامبون (لوحة ٣)[٣٧]، وهناك نسخة أخرى بإحدى المجموعات الخاصة، مؤرخة بسنة ١٥٣٢م[٣٨]، وتحتفظ مكتبة تشستر بيتي بدبلن بنسخة من جولستان سعدي، مؤرخة بسنة ١٤٢٧هـ[٣٩]، وتوجد نسخة أخرى ترجع لأوائل القرن ١١هـ/ ١٧م ، محفوظة بدار الكتب المصرية[٤٠]، كما تحتفظ دار الكتب

المصرية بالنسخة الأشهر من مخطوط بوستان سعدى ، المؤرخة بسنة ١٤٨٨م، ومن تصوير بهزاد (لوحة ٤)[41]وغيرها.

ولا شك أن الصور الملحقة والموضحة لتلك الأعمال سوف تلقى الضوء بشكل واضح وجلى على أسلوب المصور المسلم فى تصوير الموضوعات الصوفية التى تتعامل في غالب الأحيان مع أفكار معنوية مجردة، لاشك أنها تستلزم جهداً خاصاً من قبل المصور لتمثيلها، ففى تصويرة من اللوحات المصاحبة لديوان حافظ ، يعرض المصور قصة العاشقين والناسك، حيث يريد المصور أن يبين من خلالها أفكار المتصوفة عن العشق، فنشاهد في الصورة جلسة عاشقين في رحاب الطبيعة، وقد افترشا بساطاً منقوشاً، وأمامهما آنية بها فاكهة ، وإلى جوارهما دورق الشراب، وبينما يحلقان أليفين في آفاق النشوة، إذا بناسك يمر بهما مستنكراً عشقهما، فيرد عليه العاشق بأبيات من ديوان حافظ، قائلاً : " أيها الشيخ الزاهد النقى السريرة، لا تعتب على المعربدين، فإنك لن تحمل عنهم ذنوبهم، وكل يطلب إلهه مفيقًا كان أم نشوانًا، وكل مقام منزل للعشق، يستوى في ذلك الجامع والكنيسة[42]"، ومن خلال الكشف عن هذا الأسلوب فى التعامل مع المخطوطات ذات الموضوعات الصوفية، يمكننا من جهة أخرى أن نكتشف حقيقة موضوعات وردت في لوحات داخل مخطوطات غير ذات صلة مباشرة بالتصوف، وقد يجانبنا الصواب في التعرف إلى مغزى موضوعاتها بدون إطلاعنا وتعرفنا على طريقة تعامل المصور المسلم مع المخطوطات وثيقة الصلة بالتصوف ، والأمثلة على ذلك تفوق الحصر، فمعظم اللوحات التى توضح موضوعات مثل ليلى والمجنون، ويوسف وزليخة وخسرو وشيرين في الأدب الفارسي إنما تعالج فى حقيقة الأمر موضوعات ذات صلة بالتصوف والعشق الإلهي ، أكثر منها صلة بموضوعات عاطفية ذات دلالة على الحب الإنساني أو الجسدى[43].

ومن جهة أخرى يمكننا أن نجد مجالاً رحباً للبحث فى مجال التصوف من خلال التصوير الإسلامي في موضوعات كثيرة منها رسوم شيوخ التصوف وأقطابهم حيث حفلت صور المخطوطات برسوم تمثل شيوخ التصــوف وأقطابهم ، فعلى سبيل المثال

لا الحصر، هناك صورة شخصية لمولانا جلال الدين الرومي[٤٤]، وتوجد لوحة توضح إحدى المقابلات بين الملا شمس الدين التبريزي، ومولانا جلال الدين الرومي ، وهي إحدى لوحات نسخة من مخطوط جامع السير، ترجع لحوالي سنة ١٦٠٠م، ومحفوظة بمتحف طوبقابي سراي بإستانبول (لوحة ٥)[٤٥]، وهناك صور لبعض كبار مشايخ المتصوفة من أمثال : الشيخ سعد الدين الحموي وجلال الدين الرومي و حافظ الشيرازي وأبي يزيد البسطامي[٤٦]، كما توجد صور لبعض مشاهير متصوفة إيران[٤٧]، كما توجد لوحة توضح الشاعر الصوفي سعدي الشيرازي وهو يخطب بالمسجد الأموي، وهي ضمن لوحات مخطوط جلستان سعدي، ومن عمل المصور مسكين (لوحة ٦)[٤٨]، بالإضافة إلى صورة شخصيه تمثل الشاعر الصوفي حافظ الشيرازي ، وهي ضمن واحد من الألبومات العثمانية، وترجع اللوحة إلى حوالي منتصف القرن ١١هـ/ ١٧م (لوحة ٧)[٤٩] وهناك رسالة ماجستير ما زالت قيد التسجيل تبحث في هذا الموضوع[٥٠] وإن كانت كما يتضح من عنوانها محددة بإيران في فترة معينة، ومن ثم فما زال المجال مفتوحًا لدراسة العنوان نفسه في أماكن وأزمنة مختلفة.

ومن خلال صور المخطوطات يمكننا التعرف على أنواع الملابس والأزياء والعمائم الخاصة بالمتصوفة، فهناك دراسات تعرضت لهذا الموضوع ، ولكنها اقتصرت في مناقشته على الطريقة المولوية، ومن ثم فالمجال مايزال مفتوحًا في هذه النقطة، حتى يمكننا وضع تصور محدد حيال ملابس وأزياء المتصوفة، فهل كانت واحدة ؟ أم أنه كان لكل طريقة ملابس خاصة بها ؟ ، ومن ملابس المتصوفة : المرقعة والخرقة والعباءة والتنورة ، هذا فضلاً عن العمائم وأنواعها عند أتباع الطريقة المولوية، حيث العرقية والسكة والعمامة " الدستار " ، ومن أنواع العمامات العرقية والجنيدي والدولامة، ومن الجدير بالذكر أن ألوان الملابس وأغطية الرءوس كانت ذات دلالات محددة[٥١].

وحفلت صور المخطوطات بكثير من طقوس ورسوم الطرق الصوفية من مجالس ذكر وسماع ، وما ينتاب المتصوفة من حالات وجد واضطراب (رقص) في التصوير

الإيراني[٥٢]، وتوجد لوحة تمثل واحداً من مجالس الذكر والسماع ، ضمن نسخة مخطوطة لديوان حافظ ، محفوظة في متحف المتروبوليتان بنيويورك ، تنسب إلى مدينة هراة في الفترة التيمورية ومؤرخة بسنة ٨٩٦هـ/ ١٤٩٠م (لوحة ٧)[٥٣]، هذا فضلاً عن لوحة أخرى توضح مجموعة من الدراويش تقيم حلقة ذكر في ضريح سعدى الشيرازي، وذلك ضمن نسخة من كتاب جلستان سعدى، مؤرخة بسنة ٩٧٤هـ/ ١٥٦٦م (لوحة ٨)[٥٤]، وهناك لوحة أخرى توضح حلقة ذكر، ضمن لوحات نسخة من مخطوط مجالس العشاق، محفوظة في المكتبة البودلية باكسفورد (لوحة ٩)[٥٥]، واهتمت مدرسة التصوير الإسلامي في الهند بتمثيل حلقات ذكر وسماع المتصوفة ، من أمثلة ذلك تصويرة من المدرسة المغولية الهندية ، مؤرخة بسنة ١٠٠٤هـ/ ١٥٩٥م، محفوظة بمتحف فيكتوريا وألبرت بلندن (لوحة ١٠)[٥٦]، وتصويرة أخرى ترجع للقرن ١١هـ/ ١٧ م، محفوظ بمتحف فيكتوريا وألبرت بلندن (لوحة ١١)[٥٧]. وللطريقة المولوية أسلوب وطريقة خاصة في السماع[٥٨] تختلف عن الطرق الصوفية الأخرى، وعلى الرغم من ذلك فهناك بعض اللوحات التي توضح أتباع الطريقة المولوية وهم يقومون بحركات مماثلة لما يجرى في حلقات سماع أتباع الطرق الصوفية الأخرى، مثال ذلك لوحة تمثل واحدة من حلقات سماع الدراويش المولوية، ضمن مخطوط تركي يرجع للقرن ١٠هـ/ ١٦م (لوحة ١٢)[٥٩] ، وقد اهتم المصور الرحالة الفرنسي J.B.Van Mour بتسجيل أسلوب المولوية الخاص في حلقات الذكر والسماع ، حيث عاش هذا المصور الرحالة بإستانبول في الفترة ما بين سنتي ١١١١– ١١٥٠هـ/ ١٦٩٩– ١٧٣٧م، وله العديد من الرسوم التي تلقي الضوء على طقوس المولوية في تكاياهم ، مثال على ذلك لوحة توضح واحدة من حلقات السماع، ترجع إلى القرن ١٢هـ/ ١٨م، ومحفوظة بإحدى المجموعات الخاصة بلندن (لوحة ١٣)[٦٠] .

وتظهر لنا صور المخطوطات جوانب من كرامات الأولياء، ففي دراسة عن الكرامة الصوفية حاولت أن تحدد صور الكرامات التي رأت أنها تندرج تحت عشرين وظيفة أو صورة ، وهي صور لخيالات أدبية تتلامس مع الأساطير والحكايات الشعبية، ومن هذه الأصناف العشرين : المشي على الماء ، حيث أن الولي هنا يلقي في الذهن ما

حدث مع موسى عليه السلام حينما ألقى بعصاه فانشق البحر، لكن الولى يتجاوز ذلك في النص الكراماتي إذ يمشي على الماء فلا تغوص قدماه ولا تبتلان وكأنه يمشي على اليابسة، وبذلك يحدث الانفصال بين الولي وغيره من الناس من حيث المنزلة التي لا يصل إليها أحد سواه[٦١]، وتوجد لهذه الكرامة أمثلة في التصوير الإسلامي، حيث توجد صورة تنسب إلى المصور بهزاد، تمثل صوفيًا يعبر البحر على سجادة صلاة ، ضمن مخطوط لكتاب بستان سعدي مؤرخ بسنة ٨٨٢هـ/ ١٤٧٩م، ومحفوظ في مجموعة شستر بيتي بلندن[٦٢]، وهناك لوحة أخرى تجسد كرامة المشي على الماء، يظهر فيها أتابيه بن الغلام ماشيًا على الماء، وذلك في نسخة من كتاب : تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، نسخها سيد عزيز الدين ، و ترجع إلى كشمير في سنة ١٧٩٧م، ومحفوظة بمكتبة معهد أبي الريحان البيروني في طشقند بأوزبكستان[٦٣]، وتمثل نفس الموضوع لوحة من نسخة لمخطوط جولستان لسعدي، يرجع إلى بخارى سنة ١٥٤٧م[٦٤]، وهناك لوحة أخرى من مخطوط : تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار- السابق الإشارة إليه - يظهر فيها ذو النون المصري وهو يلتقط اللؤلؤ من الأسماك[٦٥]، كما أن هناك تصويرة تركية ترجع إلى أواخر القرن ١٠هـ/ ١٦م، محفوظة بمتحف فيكتوريا وألبرت بلندن، توضح بقرة تركع أما جلال الدين الرومي[٦٦].

كما أوضحت لنا صور المخطوطات جانبًا من احتفالات المتصوفة، ومثال ذلك تصويرة من عمل المصور محمدي توضح مجموعة من الدراويش في واحدة من احتفالاتهم ، حيث يشاهد بعضهم يرقصون، والآخرون يقرعون الطبول والدفوف، ومنهم من يرتدي أقنعة لرءوس حيوانات (لوحة ١٤)[٦٧]، وهناك لوحة أخرى توضح مسيرة احتفالية لطائفة الدراويش القلندرية ، وهم يحملون الكتب والمباخر و العصي والكشاكيل وغيرها من الأدوات (لوحة ١٥)[٦٨]، هذا وقد كان للمتصوفة احتفالات بمناسبات خاصة بهم، وإن كان لم يصلنا منها شيء مصور بعد، ولكن هذا لا يمنع من وجود مثل هذه اللوحات ، ولكننا لم نكتشفها بعد بسبب عدم إلمامنا بمثل هذه المناسبات الاحتفالية، مثال ذلك احتفالهم بإعطاء العهد وإلباس الخرقة[٦٩]، وكذلك مراسم احتفالهم بصلاة الجمعة[٧٠]، واحتفالهم بتجديد مشهد الرأس، كما يرويها الجبرتي في

حوادث سنة ١٢٢٥هـ/ ١٨١٠م[٧١]، هذا بالإضافة إلى مراسم احتفالهم الخاصة فى العرس والموت[٧٢].

هذا فضلاً عما تضمنته صور المخطوطات من رسوم توضح جانبًا من قصص بعض المتصوفة وما لاقوه جزاء لمعتقداتهم ، من أشهرهم الحلاج الذى أمر الخليفة العباسى المقتدر بالله فى سنة ٣١٠هـ/ ٩٢٢م بإهدار دمه، فشنق فى حديقة قصر الخلافة، وحرق، ورمى ترابه المتخلف عنه فى نهر دجلة بالعراق[٧٣]، وهناك لوحة توضح هذا الموضوع، حيث يظهر فيها الحلاج معلقًا فى المشنقة، والصورة من عمل الفنان مير عبد الله صاحب القلم المسك، ومؤرخة بسنة ١٠١١هـ/ ١٦٠٢م، وتنتمى إلى المدرسة المغولية الهندية، ومحفوظة فى والترز جاليرى بواشنطن (لوحة ١٦)[٧٤]، وهناك صورة أخرى توضح تنفيذ حكم الإعدام شنقًا فى الصوفى الشيخ أبى الحبيب الحريرى المتوفى سنة ٤٢٣هـ/ ١٠٣٠م، والصورة ضمن نسخة من مخطوط للشاهنامه ، ترجع إلى العصر الصفوى، ومؤرخة بسنة ١٠١٥هـ/ ١٦٠٦م، ومحفوظة بمكتبة معهد أبى الريحان البيرونى فى طشقند بأوزبكستان[٧٥]، وتوجد لوحة أخرى توضح إعدام أمير سيد عماد الدين المعروف باسم نسيمى ، الذى توفى سنة ٨٣٨هـ/ ١٤٢٤م، وذلك بسبب تصوفه وعشقه الإلهى وكتاباته التى خالفت أقوال علماء السنة، وكانت طريقة إعدامه بالسلخ وهو حى[٧٦] .

ولا شك أن كل هذا يضع أمام أعيننا صورة واضحة جلية عما كان يدور داخل منشآت المتصوفة من خانقاوات وتكايا وزوايا وربط، خاصة إذا ما ربطنا بين تلك الصور وبين ما ورد فى بطون كتب التصوف والفقه والمصادر التاريخية وكتب الرحالة، كم أنه يجلو أمام أعيننا كثيرًا من دقائق حياتهم وأحوالهم.

ثالثًا : الفنون :

أما فيما يتعلق بالفنون الزخرفية والتطبيقية فهى أيضًا من المجالات الخصبة لدراسة تأثير الفكر الصوفى على الفن الإسلامى ، حيث أنها تزخر بكثير من الأدوات

التى كانت تستخدم من قبل المتصوفة مثل ملابسهم وأزيائهم وعمائمهم[٧٧] والكشاكيل[٧٨]، والعصي والمقاليع والفؤوس والآلات الموسيقية مثل الطبول والدفوف والنوافير والصنجات و الرباب[٧٩] والنجف والثريات والمباخر والمجامر ، هذا فضلاً عن أنواع الزخارف المختلفة التى كانت تستخدم في زخرفة تلك الفنون التطبيقية أو التى كانت تزين بها أسطح الجدران ، وما تحمله من رموز ودلالات.

وقد كان للمتصوفة شعاراتهم وشاراتهم المتمثلة في الفنون التطبيقية، حيث اتخذوا من الألوان شعارات لهم، فكان اللون الأحمر شعاراً لاتباع الطريقة الأحمدية، بينما اتخذت الرفاعية اللون الأسود شعاراً مميزاً لاتباع طريقتهم، وهو ما يظهر فى خرقهم وعمائمهم وأعلامهم[٨٠]، هذا ومن شارات المولوية الاستواء والحبة والماشة ذات الجراب والورقة الخضراء و المسمار المدقوق والحذاء[٨١].

وكانت الأباريق من الأدوات المهمة عند المتصوفة وذلك لاستخدامها فى الطهارة ، ويأتى ذكرها فى مراسم دخول المريدين للأربطة، ومن الطريف أنهم يشترطون أن يكون الإبريق مستقبلاً للقبلة في كل موضع يضعونه فيه[٨٢]، كما أن للمتصوفة اشتراطات خاصة إذا ما كان الأمر يتعلق باستخدامه فى أربطة النساء[٨٣]، وقد وصلت إلينا مجموعة من الأباريق التى تخص طائفة الدراويش البكتاشية، اشتملت على زخارف وشارات وعبارات ذات صلة واضحة بطائفة الدراويش البكتاشية ورموز طريقتهم، وليس من المستبعد استخدام هذه الأباريق أثناء أداء بعض الطقوس الخاصة بأتباع الطريقة البكتاشية[٨٤]، هذا وقد كان للأباريق رمز عند المتصوفة حيث رمزت إلى الماء الطهور، وكذلك للعلوم الروحية ، مصداقاً لكلام جلال الدين الرومي في إحدى قصص المثنوى : " إن إبريق الماء رمز لعلومنا " ، قاصداً بذلك أن الإبريق رمز للوعاء الذى به هذه العلوم[٨٥].

كما كانت الشمعدانات من أدوات الإضاءة التى استخدمت فى منشآت التصوف خاصة أثناء مجالس الذكر والسماع ، ومن ثم كان من المنطقى أن تتميز تلك الشمعدانات من حيث زخارفها على الأقل عن غيرها من الشمعدانات المستخدمة فى

مبان أخرى، وهو ما أثبتته إحدى الدراسات التى تناولت بالتحليل زخارف بعض الشمعدانات، تزينها رسوم شخوص واقفة متشابكة الأيدى فى نظام خاص، وقد استطاعت الدراسة إثبات أن هذه الزخرفة تعبر عن أشكال المتصوفة وهى متراصة فى حلقات الذكر، وذلك من خلال المقاربة بين هذه الرسوم وبين أوصاف هيئة المتصوفة فى تلك الحلقات من خلال المصادر التاريخية[٨٦].

أما القناديل فلها بعض الدلالات عند الصوفية حيث يعتبرونها روحًا تشبه أنوارها الأنوار التى تبدو فى عيون المؤمنين أو هى قلب المؤمن الذى دخله النور الإلهى[٨٧].

ويستفاد من الكتابات الموجودة على واحدة من المشكاوات الخزفية ، التى ترجع لمدينة أزنيق ، ومؤرخة بسنة ٩٥٦هـ انتماء صانعها إلى واحدة من الطرق الصوفية، حيث ذكر اسم شيخ هذه الطريقة ضمن تلك الكتابات[٨٨]، هذا ويحتفظ متحف الفن الإسلامى فى القاهرة بمشكاة زجاجية عملت برسم أحد الأربطة[٨٩].

ومن السجاجيد ما كان يفرش فى منشآت التصوف ، حيث يحتفظ متحف الفن الإسلامى فى القاهرة بسجادتين من إنتاج مدينة تبريز من النوع الموشى بخيوط الذهب والفضة ، لعل أبرز ما يميزهما عبارات منسوجة بخط التعليق، وقوامها أشعار فارسية فى المدح والغزل العفيف ، وهى أقرب ما تكون إلى أشعار حافظ الشيرازى المتوفى سنة ٧٩١هـ/ ١٣٨٩م، وهو من الشعراء المتصوفة ، وربما تكون هاتان السجادتان قد صنعتا لوضعهما داخل منشأة من منشآت التصوف، أو لاستخدامهما فى واحد من القصور أو البيوت، وفى الحالتين فإن ما يحليهما من كتابات يعتبر أثرًا من آثار التصوف على الفن الإسلامى (لوحة ١٧، ١٨)[٩٠]، وتوجد سجادة أخرى ترجع إلى إيران فى القرن ١١هـ/ ١٧م، تزينها رسوم العديد من الأدوات الخاصة بالدراويش الشيعة[٩١].

واستعمل المتصوفة الرايات والأعلام والبيارق، وقد عرف عن الصوفية اختيارهم أعلامًا لها ألوان تتفق ورموزهم ومبادئ طرقهم الصوفية[٩٢]، حيث اشتهر أصحاب الطريقة الأحمدية بأعلامهم الحمراء[٩٣]، وذلك اقتداء بالرسول صلى الله عليه سلم

عندما قدم لواء بني سليم يوم فتح مكة على الألوية، وكان أحمر[٩٤]، وظهرت الأعلام في بعض المخطوطات ذات الصلة بالتصوف مثل مخطوط منطق الطير لفريد الدين العطار[٩٥]، وكذلك في لوحة من مخطوط خمسة نظامي[٩٦]، ويحتفظ متحف الفن الإسلامي في القاهرة بعلم من الحرير الأخضر، يعتقد أنه من أعلام الطوائف الصوفية[٩٧] التي كان يتم استخدامها في الاحتفالات ومجالس الذكر والسماع وغيرها[٩٨] .

رابعًا : الخط والكتابات :

وهناك علاقة وثيقة الصلة بين الخط والتصوف، تبدأ من وجود بعض المتصوفة الذين مارسوا كتابة الخط العربي ، حيث تبرز في تاريخ الخطاطين العرب بعض الأسماء لشخصيات صوفية كالحسن البصري ومالك بن دينار[٩٩]، بل يرى أحد الآراء أن نسبة ثمانين في المائة من الخطاطين كانوا من المتصوفة[١٠٠]، هذا فضلاً عن أن هناك مصحفًا مكتوب بخط الحسن البصري في سنة ٩٧هـ ، وأسلوب خطه انتقلت من النموذج المحدود الهندسي إلى الأشكال الأولى لخط الثلث البديع[١٠١]، ومن ثم فسوف يكون من المنطقي أن يضمنوا كتاباتهم كثيراً من أفكارهم وأقوالهم وأشعارهم، وسوف تنتشر هذه الكتابات على العمائر والتحف التطبيقية، وكذلك المخطوطات ومرقعات الخط.

كما شارك بعض المتصوفة في وضع مواصفات القيم الجمالية للخط العربي حيث يجمل الإمام أبو حامد الغزالي الشروط الجمالية للخط العربي بقوله : " ... والخط الحسن كل ما جمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف، وتوازيها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها..."[١٠٢]، وقد يصل الأمر إلى أبعد من ذلك حيث المقاربة بين الخط والتصوف على أساس النقطة التي هي الوحدة التي يتكون منها الحرف من جهة ورمزية النقطة في الفكر الصوفي من جهة أخرى ، حيث يرى صاحب هذا الرأي أن : " الخطاط العربي المسلم لجأ إلى طريقة رائدة كي يضمن شروط التناسب بين الحروف وذلك باعتماده للنقطة كوحدة قياس وقاعدة ارتكاز في رسم وتشكيل الحروف وتقدير

حجمها ومقدارها بالنسبة إلى بعضها البعض، وكذلك فإن النقطة أيضاً بالمفهوم الصوفي الإسلامي قوام المعرفة، كما أن لها شأناً مهماً ورئيسياً عند الصوفية، حيث يذكر أبو بكر الشبلي- وهو صوفي مشهور- في أحد الشطحات : " أنا النقطة التي تحت الباء" ، ويزعم الجندي أن الألف ماهيتها في النقطة لأنها هي التي أعطت للحروف معنى الحرف، فإن الحرف إذا تجرد من النقطة لا معنى ولا مفهوم له، وبعض الحروف يحمل النقطة في جوهره كالألف والميم، وبعضها يحمل النقطة في مظهره كالباء، كما أن الهمداني ألف كتاباً في أسرار النقطة، وكل هذه القرائن تدل على أن قاعدة رسم الخط العربي لتحقيق التناسب بين الحروف تجد فلسفتها في الفكر الصوفي الإسلامي[١٠٣].

وإذا ما فارقنا موضوع الخط إلى مضمونه، نجد أنفسنا ولجنا إلى مجال الكتابات، وللكتابات مضامين متعددة سوف نتعرض لجانب واحد منها فقط ، وهو المتصل بموضوع التصوف، و أعني بهذا العديد من الكتابات المنفذة على مواد مختلفة منها اللوحات الخطية، فلدينا مجموعة من اللوحات الخطية عبارة عن وجوه آدمية تشكل ملامحها الرئيسية بعض الحروف والكلمات والعبارات ذات الدلالة الشيعية، وقد كان الطرق الصوفية الدور الأهم في ظهور تلك الوجوه الآدمية[١٠٤]، وهناك لوحة خطية أخرى تمثل طائراً يلتقط الحبوب من إناء أمامه، وتوجد داخل الإناء الذي يلتقط منه الحبوب عبارة : " صوت صفير البلبل هيج فؤادي الثمل"، وهي من العبارات التي ترد في كتابات المتصوفة وأشعارهم (لوحة ١٩)[١٠٥].

ومن الكتابات ما هو منفذ على السجاجيد، حيث يحتفظ متحف الفن الإسلامي بالقاهرة بسجادتين من إنتاج مدينة تبريز من النوع الموشى بخيوط الذهب والفضة[١٠٦]، ولعل أبرز ما يميزهما عبارات قوامها أشعار فارسية في المدح والغزل العفيف من النوع الوارد في كتابات المتصوفة، وهذه ترجمة لجزء من نصوص السجادة الأولى :-

عاد الورد فذكر مراتع العشق في البستان

فغدا البلبل الولهان يشدو بأغاني العشق

ولكل برعمة في الروض سر دفين في قلبها

وقد أطلعنا نسيم الصباح الرقيق على هذا السر

ولقد رقص الورد في البستان

عند مقدمه ترحيبا بك

وكانت الكشاكيل من التحف التي حفلت بالكتابات ذات المدلول الصوفي، ومن أمثلتها كتابة على حافة ظاهر كشكول من النحاس الأصفر محفوظ بمتحف الفنون التركية والإسلامية بإستانبول تقرأ : " أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا(سورة الكهف : آية ٧٩) صدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم"[١٠٧]، وربما كان لاختيار هذه الآية الكريمة ووضعها على الكشكول صلة بالرأى الذى يرى فى الكشكول أنه قارب أو سفينة الصوفي في رحلة الحياة ، يحمله وهو فى حقيقة الأمر يتخيل أنه يستقله فى محاولة للخروج من الحياة الدنيا إلى عالم الأسرار حيث الحقيقة التي يبحث عنها، كما أنه رمز لزهد الصوفى فى الحياة الدنيا فلم يجد ما يحمله منها سوى الكشكول، وسيلة للنجاة[١٠٨]، كما وردت على الكشاكيل بعضا من أشعار الصوفية ، وهي أشعار رمزية، فلكلام الصوفية ظاهر أو معنى قريب غير مقصود، وباطن أو معنى بعيد هو المقصود، ومن نماذج الشعر الصوفى التى وردت على التحف المعدنية الإيرانية، ما ورد على كشكول من الحديد الصلب من العصر الصفوى ما ترجمته : " كل من يريد أن يشرب من نبع الخضر ويحظي بالحياة السرمدية أو من يطلب كأس جمشيد من كف الإسكندر"[١٠٩].

واحتوت كتابات المشكاوات على أسماء مشايخ الطرق الصوفية[١١٠]، وقد حملت الشمعدانات بعضاً من أشعار الصوفية، مثال ذلك ما ورد على شمعدان من النحاس

الأصفر ما ترجمته : " لقد احترقت النار في كبدي ، وهذه النار أحالت خرقتنا الصوفية بيت نار[١١١]" وغيرها، ويستفاد من مضمون وروح هذه الكتابات أن للتصوف صلة سواء من قريب أو بعيد بفنون الخط والكتابات.

لقد حاولت في الصفحات السابقة رسم خريطة للفن الإسلامي بفروعه المختلفة موضحًا عليها الأفكار الرئيسة التي يمكن من خلال دراستها بعمق أن نصل لتصور واضح عن أثر الفكر الصوفي على الفن الإسلامي[١١٢]، وذلك من خلال الاتجاه الأول – من الاتجاهين المفترضين مني لدراسة هذا الموضوع- الذي يهتم بتبيان الآثار الواضحة والملموسة للتصوف علي الفن الإسلامي من خلال رصد متعلقاته الظاهرة في مجالات العمارة والتصوير والفنون التطبيقية والزخرفة والخط والكتابات.

ومن ثم فقد بقي لنا أن نتناول الحديث عن الاتجاه الثاني الذي يهتم بالأفكار المجردة ذات الصيغة الفلسفية ومدى إمكانية ارتباطها بخصائص وفلسفة الفن الإسلامي، وسوف أسوق أمثلة توضح مجالات هذا الاتجاه، مع التسليم مسبقًا بأنه الاتجاه الأصعب في تبيان أثر الفكر الصوفي في الفن الإسلامي، وصعوبته تكمن – كما سبق وأن أشرت – في احتياجه لنوعية من الباحثين متسلحين بثقافة واسعة في مجالي فلسفة الفن والتصوف الإسلامي، وأن يتميزوا بقدر من الأفق الرحب حتى يتسنى لهم التوفيق والتطويع بين المجالين، شريطة أن يتم هذا بشكل يستند إلى المنطق والدلائل المادية المقبولة لدى العقل، ودعونا نتفق أيضًا على أن النتائج التي سيتوصل إليها البحث في هذا الاتجاه – الثاني – ستظل مثيرة للجدل وقابلة للنقاش وإعادة النظر ومرهونة بقدرتنا علي قراءة المعاني والأفكار والدلالات و الرمزيات التي تختفي وراء جماليات الفن الإسلامي.

ومن أمثلة ذلك واحدة من النتائج التي خرجت بها دراسة عن الرمز الصوفي في الفن السلجوقي[١١٣] والتي تعتبر أن أفكار ابن عربي هي الأساس الذي قامت عليه فكرة الأشكال النجمية في الفن السلجوقي، واعتمدت في ذلك على الربط بين شيوع هذه الأشكال الزخرفية أثناء فترة تواجد ابن عربي في بلاد الأناضول من ناحية[١١٤]،

واستندت من جهة أخرى على تصور ابن عربي وشرحه – في كتابه الفتوحات المكية – لفكرة مراتب الوجود، ولكي يشرح ابن عربي فكرته هذه ، استعان بشكل توضيحي يتكون من دائرة مركزية تتقاطع معها مجموعة من الدوائر الأخرى (لوحة ٢٠)(١١٥). ويوضع هذا الشكل التوضيحي الذي تصوره ابن عربي – مرسوماً على ورقة من النوع الشفاف– فوق أشكال الأطباق النجمية ، يمكننا التحقق من فكرة أن هذا الشكل التوضيحي هو الأساس نفسه الذي اعتمد عليه في تصميم وتنفيذ هذه الزخارف النجمية (لوحة ٢١)(١١٦).

وعلى الرغم من أن الباحث قد أكد على فكرته بدليل مادي، إلا أن نتيجته وفكرته التي خرج بها ستظل – كما قلت سابقًا – مثيرة للجدل والنقاش، فهل سنقبل فكرة أن الرسم التوضيحي الذي استعان به ابن عربي هو الأساس الذي خرجت منه تصميمات الأطباق النجمية، وإذا سلمنا بأنه كانت أفكار ابن عربي مصدراً لإلهام الفنان المسلم في الفترة والمكان اللذان ظهر فيهما ابن عربي، فماذا عن انتشار زخرفة الأطباق النجمية التي تزين منتجات الفن الإسلامي في جميع ربوع أقطار العالم الإسلامي ، وماذا عن إنه يمكن تأصيل ظهور هذا النوع من الزخرفة – على الأقل في مصر – وإرجاعه – أو على الأقل إرهاصات ظهوره – إلى زمن يسبق ابن عربي، وإلى أسباب غالبيتها اقتصادية.

فكلنا يعلم أن مصر من البلاد الفقيرة في إنتاج الأخشاب، ولو تحرينا الدقة أكثر يمكن أن نقول أن ما تنتجه مصر من أخشاب هي أنواع أقل رتبة من تلك التي نحتاجها لصناعة الأثاث الفخم، ومن ثم فقد كانت تعتمد في توفير الأنواع الجيدة من الأخشاب على الاستيراد، مما يعمل على ارتفاع أثمانها في الأسواق المصرية، ونعلم أيضًا أنه في النصف الثاني من عمر الدولة الفاطمية، كانت هناك ضائقة اقتصادية نجمت عن انحسار فيضان النيل ، مما أسفر عما اصطلح عليه تاريخيًا بالشدة المستنصرية، وكان من الطبيعي في مثل تلك الظروف أن تقل حركة الاستيراد من الخارج، فأصبحت هناك ندرة في توافر الأخشاب المستوردة، وربما كان هذا هو الدافع

الذى أدى بالقائمين على صناعة الأثاث فى مصر إلى التفكير بشكل عملي للاستفادة بأقصى درجة من قطع الأخشاب الصغيرة التى تتناثر أثناء عمل قطع الأثاث، وربما ولأول مرة فكروا بشكل عملى للاستفادة منها، بتجميعها وتعشيقها فى نظام محدد لتخرج من هذه الصورة فى شكل طريقة من طرق صناعة وزخرفة الأثاث الخشبى، تعرف بطريقة التجميع والتعشيق ، وهذه الفكرة استخدمت فى بعض قطع الأثاث التى ترجع إلى العصرين الفاطمى والأيوبى، التى زخرفت بأشكال هندسية تعد الإرهاصة الأولى منها على سبيل المثال لا الحصر منبر خشبى صنع لمشهد الحسين فى عسقلان، ثم نقل إلى حرم الخليل فى فلسطين ، عليه كتابة باسم الخليفة المستنصر الفاطمى ووزيره بدر الجمالى سنة ٤٨٤هـ/ ٩١- ١٠٩٢م ؛ ومحراب خشبى من مشهد السيدة نفيسة بالقاهرة، يرجع لفترة ما بين عامى ٥٣٢- ٥٤١هـ/ ١١٣٨- ١١٤٦م، ومحفوظ فى متحف الفن الإسلامى بالقاهرة ؛ ومحراب خشبى آخر من مشهد السيدة رقية بالقاهرة، يرجع إلى نحو سنة ١١٥٥م، ومحفوظ بمتحف الفن الإسلامى بالقاهرة ؛ والتركيبة الخشبية لمشهد الحسين، التى ترجع لبداية العصر الأيوبى فى مصر، ومحفوظة هى الأخرى بمتحف الفن الإسلامى بالقاهرة ؛ والتركيبة الخشبية لضريح الإمام الشافعى بالقاهرة المؤرخة بسنة ٥٧٤هـ/ ١١٧٨م؛ وغير ذلك من الأمثلة الكثير[١١٧] لفكرة الأطباق النجمية التى ظهرت بعد ذلك بفترة[١١٨]، وما أقصده من كل هذا أن فكرة زخارف الأطباق النجمية- على الأقل فى مصر- لم تهبط على الفن الإسلامى من وحى الرسوم التوضيحية لأفكار ابن عربى ، إنما هى أفكار نمت وترعرعت إلى أن خرجت فى شكلها المكتمل بعد فترة طويلة من الزمن.

وأسوق إليكم مثلاً آخر - من ذات الدراسة السابقة - يحاول أن يثبت أن للفكر الصوفى أثراً على العمارة السلجوقية فى الأناضول ، وذلك اعتماداً على فكرة أن العمائر السلجوقية كانت لها مداخل عامرة بالزخارف، بينما الجدران الخارجية خالية - إلى حد ما - من الزخرفة، وإذا ولجنا من الباب داخلين، واجهتنا العمارة الداخلية خالية من الزخرفة إلا المحراب الذى يتلألأ بزخارفه، فضلاً عن أنه على محور باب الدخول نفسه ، وفى هذا رمز صوفى، فالباب يعنى المدخل، والباب يعنى أيضاً الطريق،

ويعنى بدوره مقام " الطريقات" ، أما المحراب فهو المكان الذى يتولى ويتوجه إليه، وهو يعني الهدف والغاية، ويعنى مقام الحقائق، إذن فالطريق والغاية واحدة، فمن وجد الباب، ودخل الطريق، فقد هدى إلى طريقه، ولهذا كله قد تم تزيين الباب والمحراب دون غيرهما[١١٩].

وبطبيعة الحال لا يمكننا التسليم بهذا الاستنتاج أيضاً لسبب بسيط جداً، يتمثل فى أن تزيين المدخل والمحراب، وكذا وضعهما على محور واحد أمراً غير قاصر على العمارة السلجوقية في الأناضول ، إنما يوجد فى مناطق كثيرة من العالم الإسلامى ، وفى فترات تاريخية تسبق ظهور التصوف الفلسفى ، الذي يستقى المثال من أفكاره، وفى أحسن الأحوال ربما نجد أنفسنا غير مسلمين ولا نافين- في ذات الوقت - لفكرة هذا الاستنتاج.

وفى مجال الخط العربي توجد لدينا أمثلة تتسم استنتاجاتها بعدم المنطقية، حيث ترد فكرة تداخل كلمات الكتابة العربية في بعض أنواع الخطوط ، وما يترتب على ذلك من التعقيد وعدم الوضوح، مما يستلزم جهداً فى قراءتها إلى صعوبة الرحلة الصوفية، وتداخل مقاماتها، ومعاناة السالك ومكابدته فى الوصول إلى المعنى الحق[١٢٠]، وبطبيعة الحال لا يمكن التسليم بهذا ، فربما كان ضيق المساحات على الكلمات والعبارات المراد تدوينها هى السبب فى اللجوء إلى فكرة الكتابات المتداخلة ! وإمعاناً في هذه المبالغة في الخروج بأحكام متصورة نتيجة العلاقة بين التصوف والفن الإسلامي، فهناك رأى يفترض أن إبراز الأحرف العمودية كالألف واللام والكاف، متجهة إلى أعلى، كان عن قصد من الخطاط ، حتى يشير فى ذلك إلى ابتهال السالك إلى الله ، والتسليم له، والاسترسال فيه، وبالتالى تحققه في الحق وكأنه فى ذلك يشير إلى تجربته الصوفية فيها[١٢١].

وبطبيعة الحال هناك الكثير من الأمثلة التى يمكن أن نعدد من خلالها وجهات نظر الذين تحدثوا عن أثر التصوف فى الفن الإسلامى من منطلق الاتجاه الثانى وكذلك الأول ، ولكنى ما قصدت معالجة جميع هذه الآراء الآن، إنما قصدت أن أبين أن الفن الإسلامى - ولاشك- قد تأثر بالفكر الصوفى، خاصة وأنه رافد من الروافد المهمة للفكر الدينى عند المسلمين، كما أردت أيضاً أن أضع منهجاً وخريطة يمكن أن تسير فى هديهما الدراسات المستقبلية التى يمكن أن تناقش هذا الموضوع، وعلى الله قصد السبيل.

الهوامــــش

(١) لاسيما أن هناك دراسات تناولت تأثير التصوف على جوانب أخرى من حياة المجتمعات العربية والإسلامية، ولمزيد من التفاصيل، انظر : حمزة طاهر، التصوف الشعبي في الأدب التركي، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، م.١٢ ج.٢ القاهرة ديسمبر ١٩٥٠م، ص١١١- ١٤٦؛ صوفية القلي، بين الشعر الصوفي العربي والشعر العذري الأوربي، مجلة الفن في الإسلام، ع صفر، فبراير ١٩٧٦م، ص٤٩- ٥٢؛ سعد أمين سليمان محمد، الفكر الصوفي عند أخوان الصفا، رسالة ، قسم الفلسفة، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٨٢م ؛ سليمان عبد العظيم العطار، بين مسرح كالديرون وفكر ابن عربي، مجلة عالم الفكر، ع.٢ م.١٦ الكويت يوليو- سبتمبر ١٩٨٥م، ص٦٢- ٨٦. أدونيس، الصوفية والسوريالية، ط.١ دار الساقي، بيروت/ لبنان ١٩٩٢م ؛ تييري زاركون، الوقف والطرق الصوفية في العصر الحديث، مجلة الاجتهاد، ع.٣٦ س.٩ بيروت / لبنان صيف ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص١٤٩- ١٦٦؛ خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ط.١ دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب ٢٠٠٠م ؛ محمد فؤاد كوبريلي ، المتصوفة الأولون في الأدب التركي، جزءان، ترجمة : عبد الله أحمد إبراهيم، ط.١ المشروع القومي للترجمة، ع.٢٤٨ ، ٢٧١ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢م ؛ بيير روكالف، لويس ماسينيون، الحب الصوفي في الإسلام والشعر العربي، ضمن كتاب : في قلب الشرق، قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسينيون، المشروع القومي للترجمة، ع.٣٩٣ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢م، ص٢٠٧- ٢١٨؛ نايف عبد السهيل، دور الشيخ عبد القادر الجيلاني في المجتمع البغدادي ٤٨٨- ٥٦١هـ/ ١٠٩٥- ١١٦٥م، حوليات مركز البحوث التاريخية بكلية الآداب جامعة القاهرة، الحولية الأولى ، الرسالة ٣ القاهرة ربيع الآخر ١٤٢٣هـ/ يوليو ٢٠٠٢م ؛ عبد الحكم العلامي ، الولاء والولاء المجاور بين التصوف والشعر، سلسلة كتابات نقدية، ع.١٣٢ الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة مارس ٢٠٠٣م ؛ عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي ، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، ط.٢ مكتبة الآداب، القاهرة ٢٠٠٣م ؛ مصطفى عبد الغني ، نجيب محفوظ ، الثورة والتصوف، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٥م؛ محمد الحمامصي ، بهاء النص الصوفي. قراءة في رواية "متون الأهرام" لجمال الغيطاني، مجلة نزوى، ع.٩ سلطنة عمان، ص٢٤٤- ٢٤٥؛ حبيب فياض، الدين، الفن والتصوف : رؤية علائقية تلسيسية، مجلة المحجة، ع.١٣ بيروت/ لبنان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٥-٩؛ أنور فؤاد أبو خزام، الروح الصوفية في النظريات الجمالية العربية الإسلامية، مجلة المحجة، ع.١٣ بيروت/ لبنان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٦٥- ٨٥ ؛ هدى درويش، دور المتصوفين في إسلام آسيا الوسطى، سلسلة كتب التصوف الإسلامي، ع.٤٥ القاهرة.

(٢) عربي محمد أحمد حسنين، تأثير الاتجاهات الفكرية والعقائدية على الفنون الإسلامية في مصر في عصر الولاة العباسيين و الطولونيين، رسالة ماجستير، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م؛ صلاح أحمد البهنسي محمد، مناظر الطرب في العصرين التيموري و الصفوي، دراسة أثرية فنية، رسالة ماجستير، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٩٨٩م ، إشراف : آمال العمري+ ربيع خليفة ؛ مناظر الطرب في التصوير الإيراني في العصرين التيموري و الصفوي، ط١، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م ؛ نادر محمود عبد الدايم، التأثيرات العقائدية في الفن العثماني، رسالة ماجستير، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م ؛ عربي محمد أحمد حسنين ، الحياة الفكرية في العصر الأيوبي في مصر واليمن وأثرها على الحياة الفنية، رسالة دكتوراه، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٩٩١م، إشراف : عبد العزيز عبد الدايم + ربيع حامد خليفة ؛ أنور فؤاد أبو خزام ، البعد الصوفي لجمالية الخط العربي، مجلة الفكر العربي ، ع.٦٧ س.١٣ ليبيا يناير- مارس ١٩٩٢م ، ص١١٣- ١٢٠؛ رفعت عبد العظيم محمود، رسوم الطريقة المولوية ومظاهرها، دلالاتها الصوفية والفنية، رسالة دكتوراه، قسم اللغات الشرقية (فرع لغات الأمم الإسلامية) ، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٩٢م ، إشراف : إبراهيم الدسوقي شتا ؛ عادل عبد المنعم سويلم ، الاتجاهات العقائدية والفكرية في العصر الصفوي وأثرها على الفنون الإسلامية، رسالة دكتوراه، قسم لغات الأمم الإسلامية، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٩٤م ؛ أنور فؤاد أبو خزام، الروح الصوفية في جماليات الفن الإسلامي ، دار الصداقة العربية، بيروت/ لبنان ١٩٩٥م ؛ محمود إبراهيم حسين، مراجعة لكتاب : الروح الصوفية في جماليات الفن الإسلامي ، تأليف : أنور فؤاد أبو خزام ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ع.٦١ س.١٦ الكويت شتاء ١٩٩٨م، ص.٢٦٠- ٢٦٧؛ محمود إبرول تليج ، الرمز الصوفي في الفن السلجوقي "الرتاج" ، ضمن كتاب : الحكمة والفنون الصانعة، دار القبة الزرقاء، مراكش/ المغرب ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص٢٠١- ٢١٢، ٤ أشكال؛ حسن يوسف، الفن إبداع الذات والصوفية تتجاوز الذات ، جريدة الفنون ، ع.٨ الكويت أغسطس ٢٠٠١م، ص٢٦- ٢٧؛ ساهر سعيد هلال عوض الله الخولي، التكية المولوية، دراسة أثرية حضارية، رسالة ماجستير، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، إشراف : حسن الباشا + عبد العزيز عبد الدايم + جمال عبد الرحيم ؛ ميرفت عيسى، الكشكول بين رمزية الشكل ورمزية الزخارف، مجلة جمعية الاثاريين العرب، ع.٣ القاهرة ذو القعدة ١٤٢٣هـ/ يناير ٢٠٠٣م، ص١٢٤- ١٤٧، ١٦ شكل، ٣ لوحات، محمود إسماعيل،إشراقات التصوف في الفنون الإبداعية الإسلامية، مجلة المحجة، ع.١٣ بيروت/ لبنان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٥٧- ٦٤؛ أنور فؤاد أبو خزام،الروح الصوفية في النظريات الجمالية العربية الإسلامية، مجلة المحجة، ع.١٣ بيروت/ لبنان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٦٥- ٨٥ ؛ سامي مكارم ، فن الخط العربي والتصوف، مجلة المحجة، ع.١٣ بيروت/ لبنان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص١١٥- ١٢١.

(٣) زكي محمد حسن، من الكنوز الفنية في مصر بستان سعدي في دار الكتب المصرية، مجلة الثقافة، ع.٥٥ القاهرة ١٦ يناير ١٩٤٠م، ص٢٩- ٣٣؛ محمد عبد العزيز مرزوق، خانقاة بيبرس الجاشنكير، مجلة الهلال، القاهرة يوليو ١٩٤٥م ؛ عبد القادر الريحاوي ، الأبنية الأثرية في دمشق دراسة وتحقيق (١) التكية

والمدرسة السليمانيتين بدمشق، الحوليات الأثرية السورية، م.٧ سوريا ١٩٥٧م، ص١٢٥- ١٣٤. ٥ لوحات، شكل واحد ؛ الأبنية الأثرية في دمشق دراسة وتحقيق (٢) التكية السليمية في الصالحية، الحوليات الأثرية السورية، م ٨، ٩ سوريا ٧٨- ١٣٧٩هـ/ ٥٨- ١٩٥٩م، ص٦٧- ٧٤ ؛ جمال محمد محرز، ديوان حافظ الشيرازي، مخطوطة مصورة من بخارى في القرن السادس عشر الميلادي، مجلة المجلة، ع.٢٩ القاهرة شوال ١٣٧٨هـ/ مايو ١٩٥٩م، ص٦١- ٦٧. ٧ لوحات ؛ حسن عبد الوهاب، خانقاة فرج بن برقوق وما حولها، ضمن كتاب : المؤتمر الثالث للآثار في البلاد العربية، فاس ٨- ١٨ نوفمبر ١٩٥٩م، القاهرة ١٩٦١م ، ص٢٨٣- ٣٠٥. ٣٠ لوحة ؛ ضمن كتاب: دراسات في الآثار الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة ١٩٧٩م، ص٢١٣- ٢٦٦. ٢٩ لوحة، شكل واحد ؛ إبراهيم أحمد شبوح ، رباط هرثمة بن أعين بالمنستير، أحواله المعمارية وتأثيره على عمارة الربط في عصر الأغالبة، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م ؛ محمد توفيق بليع، نشأة الرباط وتطوره وأهمية نظام المرابطة في تاريخ المسلمين، جمعية الآثار بالإسكندرية، الإسكندرية/ مصر ١٩٦٨م ؛ خالد الحديدي، الزوايا السنوسية امتداد للمدارس الإسلامية، بنغازي ١٩٦٨م ؛ محمد عبد الهادي شعيرة ، الرباطات الساحلية الليبية الإسلامية، ضمن كتاب: ليبيا في التاريخ، المؤتمر التاريخي الأول، الجامعة الليبية، ليبيا ١٦- ٢٣ مارس ١٩٦٨م ؛ الرملة ورباطاتها السبعة في القرن ٤هـ ، قبيل الحروب الصليبية، نظام دفاعي دائري، دراسة عن فلسطين، المجلة التاريخية المصرية، م.١٥ القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ٣٧- ٤٨؛ خليل سعيد، الربط الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق ١٩٧٢م ؛ محمد أبو الفرج العش- عبد القادر الريحاوي، التكية السليمانية في دمشق، ضمن كتاب المعالم الأثرية في البلاد العربية، ج.٢ القاهرة ١٩٧٢م، ص٢٤٠- ٢٤٧. لوحة واحدة ؛ رأفت غنيمي الشيخ، الزوايا السنوسية، مجلة كلية الآثار جامعة القاهرة ، الكتاب الذهبي ، ج.١ القاهرة ١٩٧٨م، ص١٥٣- ١٧٦؛ عادل نجم عبو، الرباط في العمارة الأيوبية في سوريا ، مجلة كلية الآثار جامعة القاهرة، الكتاب الذهبي ، ج.٢ القاهرة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٨م، ص٢٧- ٤٦؛ دولت عبد الله، معاهد تزكية النفوس، مطبعة حسان، القاهرة ١٩٨٠م ؛ راضي عقده، زوايا حماه، الحوليات الأثرية السورية، م.٣١ سوريا ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م ؛ عادل عبد المنعم سويلم، دراسة أدبية وفنية لمخطوط خمسة خسرو دهلوى الموجود في دار الكتب القومية رقم ١٤٤- م أدب فارسي، رسالة ماجستير، كلية الآداب ، جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٨٨م ؛ يوسف صلاح الدين عبد السلام، يوسف و زليخا (دراسة تصاوير مخطوط نادر لملا جامي) من مقتنيات متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، مجلة دراسات آثارية إسلامية، م.٤ القاهرة ١٤١٢هـ /١٩٩١م، ص ٢٣٥- ٢٦١ . ٥ لوحات ؛ محمد بن فهد عبد الله الفعر ، إضافات جديدة لرباطات مكة المكرمة في مطلع القرن السادس الهجري١٢/م، مجلة دراسات أثارية إسلامية، م.٥ القاهرة ١٩٩٥م، ص٢٥٣- ٢٩٦ . ٤ لوحات، شكل واحد ؛ سناء عبد الله عبد الشكور، العمارة الداخلية للتكايا في مصر(ديكور التكايا المصرية) ، رسالة ماجستير، كلية الفنون الجميلة، جامعة حلوان، القاهرة ١٩٩٥م ؛ محمود مرسي مرسي يوسف، تصاوير قصة يوسف و زليخا في مدارس التصوير الإيرانية والتركية والمغولية الهندية ، دراسة مقارنة للأساليب الفنية والتكوينات، رسالة ماجستير، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة

١٤١٧هـ/١٩٩٦م، إشراف : ربيع حامد خليفة ؛ عاصم محمد رزق عبد الرحمن، خانقاوات الصوفية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى ٥٦٧– ٩٢٣هـ/ ١١٧١– ١٥١٧م ، ج.١ سلسلة صفحات من تاريخ مصر، ع.٣١ مكتبة مدبولى، القاهرة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، خانقاوات الصوفية فى مصر فى عصر دولة المماليك البرجية ٧٨٧– ٩٢٠هـ/ ١٣٨٥– ١٥١٦م، ج.٢ سلسـلة صفحات من تاريخ مصر، ع.٣١ مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م ؛ سمير عبد المنعم خضرى غنيم الشال، الأربطة الباقية بالقاهرة خلال العصر المملوكى (٦٤٨–٩٢٣هـ)(١٢٥٠– ١٥١٧م)، رسالة ماجستير، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار ، جامعة القاهرة ١٩٩٨م، إشراف : محمد مصطفى نجيب ؛ هاشم حمودى (حمادى) ، مراجعة لكتاب : نظامى " الكنوز الخمسة " وفن المنمنمات، تأليف : كريم كريموف، مجلة الفيصل، ع.٢٧٢ السعودية صفر ١٤٢٠هـ/ مايو ويونيو ١٩٩٩ م، ص ١٢٩– ١٣٢, لوحتان ؛ محمود أحمد محمد درويش، رباط المتوكل بالإسكندرية (دراسة فى أصوله المعمارية وتطوره حتى نهاية العصر المملوكى)، إصدار خاص من مجـلة التاريخ والمستقبل، المنيا/ مصر يوليو ١٩٩٩م، ص٣– ٩٥ ، ٣٥ شكل : طارق محمد المرسى حسين، الزوايا فى العصرين المملوكى والعثمانى بالقاهرة دراسة أثرية حضارية، رسالة ماجستير، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ٢٠٠٠م، إشراف : حسنى نويصر؛ نادر محمود عبد الدايم، التكايا فى العمارة الإسلامية، مجلة المنهل، ع.٥٧١ م.٦١ س.٦٦ السعودية شوال وذو القعدة ١٤٢١هـ/ يناير وفبراير ٢٠٠١م، ص٢١٤– ٢٢٣, ٦ لوحات، شكل واحد ؛ سمية حسن محمد إبراهيم، مقلمة تحكى قصة التصوف فى إيران، ضمن دراسات وبحوث فى الآثار والحضارة الإسلامية، الكتاب التذكيرى للأثارى عبد الرحمن عبد التواب، ع.٢ المجلس الأعلى للآثار، وزارة الثقافة، القاهرة ٢٠٠١م، ص٣١– ٤٤, ٨ لوحات ؛ جعفر الحسنى، التكية السليمانية بدمشق، مجلة المجمع العلمى العربى ، ع.٣١ سوريا ص٢٢٢– ٢٣٧, ٤٣٧– ٤٥٠, محمد مصطفى، خسرو و شيرين فى التصوير الإسلامى، مجلة الرسالة، ١٠ .

(٤) هند على حسن منصور، منشآت التصوف بمدينة القاهرة من الفتح العثمانى حتى نهاية القرن التاسع عشر، دراسة أثرية حضارية، خطة ماجستير، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٩٩٤م؛ طارق محمد المرسى حسين، زوايا القاهرة من العصر العثمانى حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادى (٩٢٣– ١٢١٨هـ/ ١٥١٧– ١٩٠٠م) دراسة أثرية حضارية، خطة دكتوراه، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م ، إشراف : آمال العمرى؛ مروة عطية على حسب الله، تصاوير المتصوفين والزهاد والنساك والدراويش فى إيران دراسة أثرية فنية من العصر المغولى وحتى نهاية العصر الصفوى، خطة ماجستير، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، إشراف : محمود إبراهيم حسين ؛ بسنت محمود عزت، أثر الفكر الصوفى على الفن الإسلامى فى إيران وتركيا، خطة ماجستير، قسم تاريخ الفن، كلية الفنون الجميلة بالقاهرة، جامعة حلوان، إشراف : عبد الغفار شديد + إيهاب أحمد إبراهيم ؛ سمير عبد المنعم خضرى غنيم الشال، الزوايا والأربطة الليبية فى العصر العثمانى (٩٥٨– ١٣٢٣هـ/ ١٥٥١– ١٩١١م)، خطة دكتوراه، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة، إشراف : السيد عبد العزيز سالم+ مصطفى نجيب.

(٥) محمود إبراهيم حسين، مراجعة لكتاب : الروح الصوفية فى جماليات الفن الإسلامى، ص٢٦٠- ٢٦٧ .

(٦) أنور فؤاد أبو خزام، الروح الصوفية فى جماليات الفن الإسلامى.

(٧) محمود إبراهيم حسين، مراجعة لكتاب : الروح الصوفية في جماليات الفن الإسلامى ، ص٢٦٥ .

(٨) محمود إسماعيل، إشراقات التصوف في الفنون الإبداعية الإسلامية، مجلة المحجة، ع.١٢ بيروت/ لبنان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٥٨- ٥٩ .

(٩) ممدوح الشيخ، التصوف والفن من منظور فلسفة الدين، مجلة المحجة، ع.١٢ بيروت/ لبنان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٢٧- ٤٢ .

(١٠) حبيب فياض، الدين، الفن والتصوف : رؤية علائقية تأسيسية، مجلة المحجة، ع.١٢ بيروت/ لبنان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٥-٩ .

(١١) لا يسعنى فى هذا المقام إلا أن أتقدم بخالص شكرى وتقديرى إلى الأستاذ الدكتور/ محمد حمزة إسماعيل الحداد لإمدادى بهذا الكتاب.

(١٢) سعيد الوكيل ، الجسد فى الرواية العربية المعاصرة، سلسلة كتابات نقدية، ع.١٤٤ الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ٢٠٠٤م، ص٢٤- ٢٥ .

(١٣) ماهر سعيد هلال ، التكية المولوية .

(١٤) عبد الباقى جلبنارى ، المولوية بعد جلال الدين الرومى ، ترجمة : عبد الله أحمد إبراهيم، المشروع القومى للترجمة، ع.٥٠٨ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢م، ص٥٢١- ٥٧٧ .

(١٥) أوليا جلبى، سياحة نامه مصر، ترجمة : محمد على عونى ، تحقيق : عبد الوهاب عزام- أحمد السعيد سليمان ، إصدارات مركز تاريخ مصر المعاصر، الإدارة المركزية للمراكز العلمية، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ٣١٨- ٣٢٨ .

(١٦) سعيد عبد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوى، شيخ وطريقة، سلسلة تاريخ المصريين، ع.١٢٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٨م، ص ٢٢٣- ٢٢٤ .

(١٧) عن الخانقاوات والربط والزوايا ، انظر : تقى الدين احمد بن على المقريزى، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، ج.٤ سلسلة الذخائر، ع.٥٤ الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٩م ، ص٤١٤- ٤٣٦ .

(١٨) عبد الرحمن زكى ، خطط القاهرة فى أيام الجبرتى ، ضمن كتاب : عبد الرحمن الجبرتى، دراسات وبحوث، إشراف : أحمد عزت عبد الكريم، سلسلة المكتبة العربية، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية / الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦م، ص ٤٦٥- ٥١٤ . خريطتان .

(١٩) عبد الرحمن بن حسن الجبرتى ، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، ٨ أجزاء، تحقيق : عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٣م.

(٢٠) أوليا جلبي، سياحة نامه مصر، ص ٣١٨- ٣٢٦ .

(٢١) الحجة الشرعية للسلطان الناصر فرج بن برقوق، رق ٥١ . ٦١ بدار الوثائق القومية بالقلعة ؛ الحجة الشرعية للأمير جمال الدين الأستادار، بدار الوثائق القومية بالقلعة، وقد تم نشرها، انظر : محمد عبد الستار عبد المقصود عثمان، وثيقة وقف جمال الدين يوسف الأستادار، دراسة تاريخية أثرية وثائقية، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٣م ؛ وثيقة السلطان برسباى الشرعية، رقم ٨٨٠ بوزارة الأوقاف، حجة وقف السلطان أينال الأجرودى، رقم ٦٦ بدار الكتب المصرية ، وقد تم نشرها، انظر : سامى أحمد حسن، السلطان إينال وآثاره المعمارية فى القاهرة دراسة أثرية معمارية، رسالة دكتوراه، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٩٧٦م ؛ الوثيقة الشرعية رقم ٨٨٦ بوزارة الأوقاف، وقد تم نشرها، انظر : حسنى محمد حسن نويصر، منشآت السلطان قايتباى الدينية بمدينة القاهرة، دراسة معمارية أثرية، رسالة دكتوراه، قسم الآثار الإسلامية ، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م ؛ ناهد حمدى، وثائق التكايا فى مصر فى العصر العثمانى، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

(٢٢) أثر رقم ١٤٩ . ٨٠٢- ٨١٢هـ/ ١٤٠٠- ١٤١١م.

(٢٣) أثر رقم ١٨٧ . ٧٨٦- ٧٨٨هـ/ ١٣٨٤- ١٣٨٦م، حسنى محمد نويصر، العمارة الإسلامية فى مصر ، عصر الأيوبيين والمماليك، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة ١٩٩٦م، ص ٢٦٧ .

(٢٤) المرجع نفسه، ص. ٢٦٣ ٢٦٥ .

(٢٥) أثر رقم ١٢١ . ٨٣٥هـ/ ١٤٣٢م.

(٢٦) أثر رقم ١٥٨ . ٨٥٥- ٨٦٠هـ/ ١٤٥١- ١٤٥٦م.

(٢٧) أثر رقم ٩٩ . ٨٧٧- ٨٧٩هـ/ ١٤٧٢- ١٤٧٤م.

(٢٨) أثر رقم ١٦٢ . ٩١١- ٩١٣هـ/ ١٥٠٥- ١٥٠٧م.

(٢٩) حسنى محمد نويصر، العمارة الإسلامية فى مصر، ص. ٦٣٠ .

(٣٠) أوليا جلبي، سياحتنامه مصر، ص ٣٢٦- ٣٢٢ .

(٣١) ثروت عكاشة، التصوير الفارسى والتركى، ط. ١ موسوعة تاريخ الفن، ج. ٦، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م ، ص١٥ .

(٣٢) المرجع نفسه، ص١٧٠ - ١٧٢ . لوحات ١٠٤ - ١٠٥ .

(٣٣) المرجع نفسه، ص٢٨١ - ٢٨٥ . لوحات ١٧٨- ١٧٩ .

(٣٤) A.M.Ismailova . Oriental Miniatures of Abu Raihan Beruni Institute of Orientology of the UzSSR Academy of Sciences .Tashkent / Uzbekistan 1980 , Pl . 61.

(٣٥) ثروت عكاشة، التصوير الفارسى والتركى، ص٢٢٤- ٢٢٦ . لوحات ١٢٨- ١٢٩ .

(٣٦) Bernard Lewis,The World of Islam,London 1976,Pl.6 in P.129.,

(٣٧) Laurence Binyon, J.V.S.Wilkinson and Basil gray,Persian Miniature Painting,New york 1931,P.128,Pl.LXXXIV-B.127(c).

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٢٣٣- ٢٣٤ ، لوحة ١٤٤ .

(٣٩) المرجع نفسه، ص١١١- ١١٤ ، لوحة ٧٠ .

(٤٠) المرجع نفسه، ص٢٨٠- ٢٨١ ، لوحة ١٧٧ .

(٤١) المرجع نفسه، ص١٦٧- ١٧٠ ، لوحات ١٠٢- ١٠٣ .

(٤٢) المرجع نفسه ، ص ٢٢٦ لوحة ١٣٩ .

(٤٣) ولى دراسة أثبت فيها ذلك من خلال معالجة قصة ليلى والمجنون ، بعنوان : "ليلى والمجنون فى التصوير الإسلامى ، رؤية جديدة" ، ألقيتها فى مؤتمر التراث الحضارى لمصر وروسيا، والذى عقد فى الفترة من ٧- ٩ مايو ٢٠٠٥م بمقر جامعة حلوان بالقاهرة ، وذلك بالتعاون بين كلية الآداب جامعة حلوان وبين جامعة الإنسانيات بموسكو/ روسيا، والدراسة فى سبيلها للنشر بكتاب المؤتمر.

(٤٤) ربيع حامد خليفة حسن، الصور الشخصية فى التصوير العثمانى ، ط ١ مكتبة زهراء الشرق ، القاهرة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، لوحة ١١٩.

(٤٥) رقم سجل : H.1230، الورقة ١١٢a، انظر : Esin Atil,Turkish Art,New york 1980,Pl.29 in P. 183.

(٤٦) A.M.Ismailova,Oriental Miniatures,Pls.29,30,62,64,69.

(٤٧) سمية حسن محمد إبراهيم، مقلمة تحكى قصة التصوف فى إيران ، ج ٢ ص٣١- ٤٤ أشكال ١- ١٤ .

(٤٨) ثروت عكاشة، التصوير الإسلامى المغولى فى الهند ، موسوعة تاريخ الفن : العين تسمع والأذن ترى، ج ١٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥م، لوحة ٥٩ .

(٤٩) ربيع حامد خليفة حسن، الصور الشخصية فى التصوير العثمانى، لوحة ١٢٢ .

(٥٠) مروة عطية على حسب الله، تصاوير المتصوفين والزهاد والنساك والدراويش فى إيران، دراسة أثرية فنية، من العصر المغولى وحتى نهاية العصر الصفوى.

(٥١) رفعت عبد العظيم محمود، رسوم الطريقة المولوية ومظاهرها، ص ١٢٥- ١٦٢؛ عاصم محمد رزق، خانقاوات الصوفية، ج ١ ص٥٢ ؛ عبد الباقى جلبنارى، المولوية بعد جلال الدين الرومى، ص٦٥٩- ٦٦٨؛ ماهر سعيد هلال عوض الله الخولى، التكية المولوية، دراسة أثرية حضارية، ص١٩٥- ٢٠١ ؛ ربيع حامد خليفة حسن، الصور الشخصية فى التصوير العثمانى ، أشكال ٣٥- ٣٧ ، ٤٣- ٤٥ ، لوحات ١١٨- ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٣٢- ١٣٣ .

(٥٢) صلاح أحمد البهنسى محمد، مناظر الطرب فى التصوير الإيرانى فى العصرين التيمورى و الصفوى، ط١، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص ٢٤٥- ٢٧٢ ، ٣٩٣ - ٤٠٢ ، لوحات ٧٤- ٧٧ .

(٥٣) Bernard Lewis,The World of Islam , Pl.1 in P.129.

(٥٤) محفوظ في المكتبة البريطانية بلندن، رقم سجل : ، Ms.Add.24944 انظر : Bernard Lewis، The World of Islam , Pl.11 in P 133.

(٥٥) Ibid,Pl.5 in P.131.

(٥٦) Ibid,Pl.4 in P.174.

(٥٧) Ibid,Pl.9 in P.132.

(٥٨) سليمان مظهر، المولوية يرقصون السيما على أنغام جلال الدين الرومي، مجلة العربي، ع.٣٤٨ الكويت نوفمبر ١٩٨٧م ؛ رفعت عبد العظيم محمود، رسوم الطريقة المولوية ومظاهرها، ص٢٢٨- ٢٧٢ ؛ طارق أبو الحسن ، الرقص الصوفي ، مجلة سطور، ع.٢٤ القاهرة سبتمبر ١٩٩٩م، ص٥٢- ٥٥؛ بارعة ياغي، المولوية رقصة الحب الإلهي، جريدة الفنون، ع.٢ الكويت فبراير ٢٠٠١م، ص١٦- ١٧؛ عبد الباقي جلبناري، المولوية بعد جلال الدين الرومي ، ص٥٨١- ٦١٢؛ ماهر سعيد هلال عوض الله الخولي، التكية المولوية، دراسة أثرية حضارية، ص٢٠٢- ٢٢٥؛ متين أند، الرقص التركي ، ترجمة : مركز اللغات والترجمة بأكاديمية الفنون ، سلسلة باليه ورقص، ع.١ وحدة الإصدارات، أكاديمية الفنون ، القاهرة ١٩٩٨م، ص٥٥- ١٦٤. لوحات ٥، ٨، ١٥ أ - هـ ، ١٦، ٢٢-٢٦، ٢٨ ، ٢٦-٢٧ ، ٤٩-٥٢ ؛ محمد فهمي عبد اللطيف، ألوان من الفن الشعبي ، سلسلة المكتبة الثقافية ، ع.١١١ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ١٥ يونيو ١٩٦٤م، ص٨٤- ٩٧ ؛ محمد فهمي عبد اللطيف، الفن الإلهي ، سلسلة المكتبة الثقافية، ع.٢٢٣ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر، القاهرة ١٥ يوليو ١٩٦٩م، ص ٤١ - ٥٦. ط.٢ مكتبة الدراسات الشعبية ، ع.٢٠ الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة نوفمبر ١٩٩٧م.

(٥٩) محفوظ بمكتبة طوبقابي بإستانبول، رقم سجل MS.NO.H.1365، انظر : Seyyed Hossein Nasr,Islamic Science,An Illustrated Study,England 1976,Pl.9, in P24,

(٦٠) Bernard Lewis, The World of Islam , Pl.4 in P.122.

(٦١) محمد أبو الفضل بدران ، أدبيات الكرامة الصوفية، دراسة في الشكل والمضمون، ط.١ إصدارات مركز زايد للتراث والتاريخ، العين/ الإمارات ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص١١٥- ١٨٠ .

(٦٢) زكي محمد حسن، أطلس الفنون الزخرفية والتصاوير الإسلامية، مطبوعات كلية الآداب والعلوم ١٩٥٦م، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٦م، شكل ٨٤٣ مكرر في صفحة ٢٣٧ .

(٦٣) A.M.Ismailova,Oriental Miniatures,Pl.61.

(٦٤) بوجاتشينكوفا - جاليركيتا ، التصوير في آسيا الوسطى، موسكو ١٩٧٩م، لوحة ٢٤ (باللغة الروسية).

(٦٥) A.M.Ismailova, Oriental miniatures,Pl.63.

(٦٦) Bernard Lewis, The World of Islam, Pl.10 in P.132.

(٦٧) ثروت عكاشة، التصوير الفارسي والتركي، لوحة ١٦٢ في صفحة ٢٦٨ .

(٦٨) ضمن نسخة من مخطوط لكتاب مـجالس العشاق، محفوظة بالمكتبة البودلية فى أكسفورد، انظر :
Bernard Lewis,The World of Islam, Pl.6 in P.131.

(٦٩) عاصم محمد رزق، خانقاوات الصوفية، ج.١ ص٥٠- ٥١ .

(٧٠) المرجع نفسه، ج.١ ص٥٢ .

(٧١) سعيد عبد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوى، شيخ وطريقة ، ص٢٢٧- ٢٢٨؛ عبد الرحمن بن حسن الجبرتى ، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، ج.٤ ص١٢٠ .

(٧٢) ماهر سعيد هلال عوض الله الخولى، التكية المولوية، دراسة أثرية حضارية، ص٢٢٦- ٢٣٣ .

(٧٣) رفعت موسى محمد، عنف الحكام الرعية في ضوء الفن الإسلامى وصور المخطوطات، القاهرة ٢٠٠٥م، ص٢٣- ٢٥ .

(٧٤) ثروت عكاشة، التصوير الإسلامى المغولى فى الهند ، لوحة ٦٠ في صفحة ١١٢ .

(٧٥) A.M.Ismailova,Oriental Miniatures,Pl.33.

(٧٦) رفعت موسى محمد ، عنف الحكام، ص ٣٦. A.M.Ismailova,Oriental miniatures,Pl.54

(٧٧) انظر هامش رقم : ٥١ .

(٧٨) ميرفت محمود عيسى، الكشكول بين رمزية الشكل ورمزية الزخارف، مجلة جمعية الآثاريين العرب، ع.٣ القاهرة ذو القعدة ١٤٢٣هـ/ يناير ٢٠٠٢م، ص١٢٤- ١٤٧، ١٦ شكل، ٣ لوحات.

(٧٩) رفعت عبد العظيم محمود، رسوم الطريقة المولوية، ص ٢١٢- ٢٣٧ .

(٨٠) عبد الحليم محمود، أقطاب التصوف، السيد أحمد البدوى رضى الله عنه، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١م، ص٩٥- ٩٦؛ عاصم محمد رزق عبد الرحمن، خانقاوات الصوفية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي ٥٦٧- ٩٢٣هـ/ ١١٧١- ١٥١٧م، ج.١ ص ٥٨ ؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوى، شيخ وطريقة، ص ١٨٩، ١٩٦- ١٩٨؛ نعمة علي مرسي، أثر المتصوفة المغاربة فى التصوف في مصر فى القرن السابع الهجرى " السيد البدوى وأبو الحسن الشاذلى " ، ضمن أبحاث مؤتمر : العلاقات المصرية المغربية عبر التاريخ، كلية الآداب جامعة حلوان، القاهرة ٢٠٠٢م، ج.١ ص. ٢٩٥ هامش ١١٦ في صفحة ٣٠٩ .

(٨١) رفعت عبد العظيم محمود، رسوم الطريقة المولوية، ص١٦٢- ١٦٥ .

(٨٢) ابن الحاج (محمد بن محمد العبدرى ت ٧٣٧هـ)، المدخل : مدخل الشرع الشريف على المذاهب، دار الحديث، القاهرة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ج.٢ م.٢ ص١٨٥- ١٩١ .

(٨٣) سعيد عبد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوى، شيخ وطريقة، ص ٢٢٣ .

(٨٤) ربيع حامد خليفة حسن، الفنون الإسلامية فى العصر العثماني ، ط.١ مكتبة زهراء الشرق، القاهرة ٢٠٠١م، ص ١١٣- ١١٥ .

(٨٥) إيهاب أحمد إبراهيم أحمد، التصوير بالكلمات في الفن الإسلامي ، ضمن كتاب ندوة : الآثار الإسلامية في شرق العالم الإسلامي، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة ٣٠ نوفمبر إلى ١ ديسمبر ١٩٩٨م، ص ٣٤٨ .

(٨٦) Eva Baer, Aspects of Sufi Influence on Iranian Art ,Arta Iranica ,Vol.12 ,1976 ,pp.1-19 ,9 Figures.

(٨٧) إيهاب أحمد إبراهيم أحمد ، التصوير بالكلمات في الفن الإسلامي ، ص ٣٤٨ .

(٨٨) عبد الناصر محمد حسن ياسين، الرمزية الدينية في الزخرفة الإسلامية (دراسة في ميتافيزيقا الفن الإسلامي)، مجلة كلية الآداب بسوهاج جامعة جنوب الوادي، ع. ٢٣ ج. ٢ إصدار خاص : دراسات أثرية، سوهاج/ مصر أكتوبر ٢٠٠٠م، هامش ٧٠ في صفحة ١٧. ربيع حامد خليفة حسن، الفنون الإسلامية في العصر العثماني، ص٧٠- ٧١ .

(٨٩) Lampes et Bouteilles .Gaston Wiet,Catalogue General du Musee Arabe du caire en Verre Emaille, Le Caire 1982, P.158.

(٩٠) عبد الرحمن فهمي محمد، من روائع السجاجيد الإيرانية، ضمن كتاب : دراسات في الفن الفارسي ، كتاب تذكاري احتفاء بمرور ٢٥٠٠ سنة على تأسيس الإمبراطورية الفارسية، وزارة الثقافة والإعلام، الهيئة العامة للكتاب/ دار التأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١م ، لوحة ١، ٢ .

(٩١) Bernard Lewis,The World of Islam , Pl.7 in P.127.

(٩٢) مني محمد بدر محمد بهجت، الأعلام الإسلامية منذ ظهور الإسلام وحتى نهاية القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) بالتطبيق على صور المخطوطات الإسلامية، مجلة كلية آداب قنا جامعة جنوب الوادي، ع.٦ ج.١ ص٤٥٢ .

(٩٣) نعمة علي مرسي، أثر المتصوفة المغاربة في التصوف في مصر في القرن السابع الهجري "السيد البدوي وأبو الحسن الشاذلي" ، ج.١ ص ٢٩٥ ، هامش ١١٦ في صفحة ٣٠٩ .

(٩٤) عبد الحليم محمود، أقطاب التصوف، السيد أحمد البدوي رضي الله عنه، ص ٩٥- ٩٦ .

(٩٥) مني محمد بدر محمد بهجت، الأعلام الإسلامية ، ص ٤٢٨- ٤٢٩ .

(٩٦) ثروت عكاشة، التصوير الفارسي والتركي ، لوحة ١٠٥ في صفحة ١٧٢، لوحة ١٠٨ في صفحة ١٧٧؛ مني محمد بدر محمد بهجت ، الأعلام الإسلامية ، ص ٤٢٩ .

(٩٧) مني محمد بدر محمد بهجت، الأعلام الإسلامية، ص ٤٤١ .

(٩٨) أورد أوليا جلبي وصفًا لبعض هذه الأدوات واستخداماتها، كما أشار إلى أن منها ما كان يستخدم لتزيين جدران التكايا، انظر : أوليا جلبي، سياحة نامه مصر، ص ٣٢٦- ٣٢٢ .

(٩٩) أنور فؤاد أبو خزام، الروح الصوفية في جماليات الفن الإسلامي ، ص١١٦ .

(١٠٠) مارتن لينكس، فنون كتابة القرآن و التذهيب، عرض بصري لأبي بكر سراج الدين، ضمن كتاب: الحكمة والفنون الضائعة، دار القبة الزرقاء، مراكش/ المغرب ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ٢١٤- ٢١٥ .

(١٠١) أنور فؤاد أبو خزام، الروح الصوفية في جماليات الفن الإسلامي، ص١١٤ .

(١٠٢) المرجع نفسه، ص٦٦ .

(١٠٣) المرجع نفسه، ص٦٧– ٦٨ .

(١٠٤) إيهاب أحمد إبراهيم أحمد، التصوير بالكلمات في الفن الإسلامي ، ص٢٤٠– ٢٤١، لوحة ٢ .

(١٠٥) المرجع نفسه، ص ٢٤٤، لوحة ١٥ .

(١٠٦) عبد الرحمن فهمي محمد، من روائع السجاجيد الإيرانية، ص٥٠– ٥٥ .

(١٠٧) شبل إبراهيم عبيد، الكتابات الأثرية على المعادن في العصرين التيموري و الصفوي، دار القاهرة، القاهرة ٢٠٠٢م، ص ١٢٦، لوحات ٥١– ٥٢ .

(١٠٨) ميرفت محمود عيسى ، الكشكول بين رمزية الشكل ورمزية الزخارف، ص١٢٩ .

(١٠٩) شبل إبراهيم عبيد، الكتابات الأثرية على المعادن في العصرين التيموري و الصفوي، ص ١٤٢، لوحة ٥٣ .

(١١٠) انظر هامش ٨٨ .

(١١١) شبل إبراهيم عبيد، الكتابات الأثرية على المعادن في العصرين التيموري و الصفوي، ص ١٤٤، لوحة ٣٧ .

(١١٢) قصدت من وراء هذا العمل أن أوضح معالم الطريق لنفسي ولغيري من الباحثين للخوض في واحد من المجالات البكر للتأريخ للفن الإسلامي، وعلى الله قصد السبيل.

(١١٣) محمود إبرول قليج، الرمز الصوفي في الفن السلجوقي " الرتاج" ، ص٢٠١– ٢١٢، ٤ أشكال.

(١١٤) المرجع نفسه، ص٢٠٤ .

(١١٥) المرجع نفسه، ص ٢١٢ شكل ١ .

(١١٦) المرجع نفسه، ص ٢٠٩ شكل ٢ في صفحة ٢١٢ .

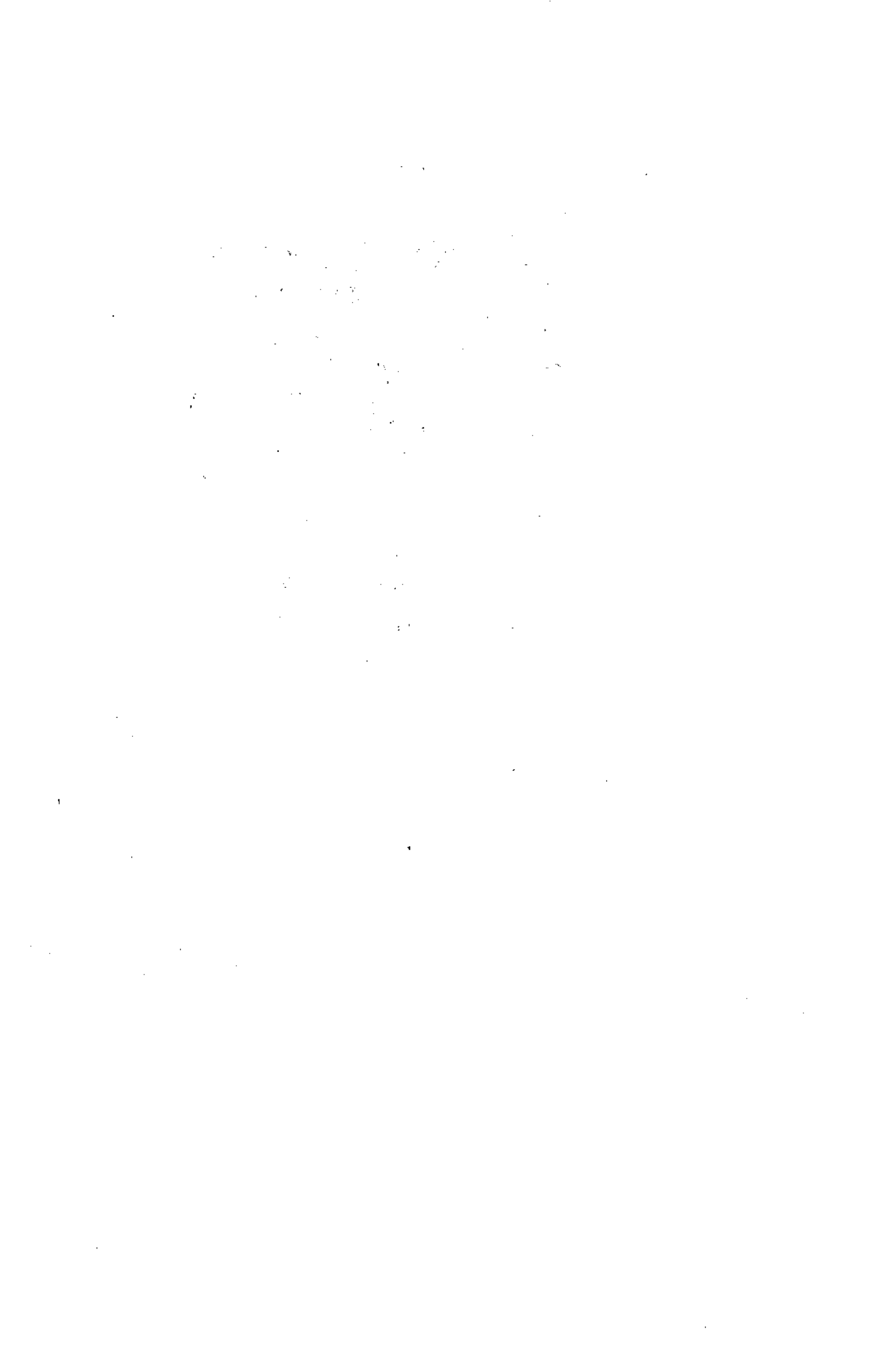
(١١٧) زكي محمد حسن، أطلس الفنون الزخرفية والتصاوير الإسلامية، أشكال ٢٥٣ ، ٢٦٠، ٢٦٢– ٢٦٥ ، ٢٦٧، ٢٧١– ٢٧٦ .

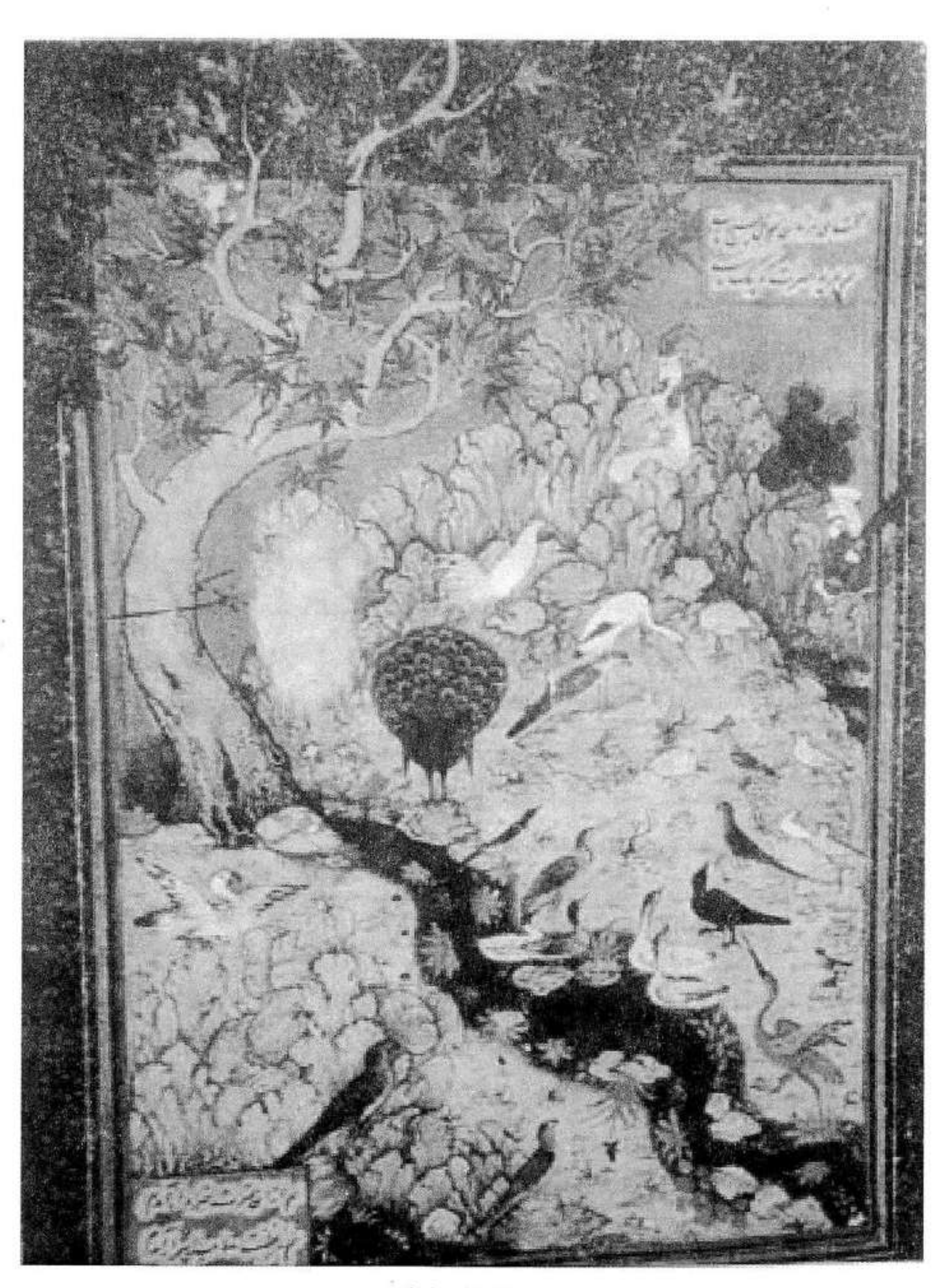
(١١٨) المرجع نفسه ، أشكال ٣٨٤ ، ٤٠١– ٤٠٦، ٤١٠، ٤١٢ ، ٥١٦ ، ٥٢١ ، ٥٣٠ – ٥٣١ .

(١١٩) محمود إبرول قليج، الرمز الصوفي في الفن السلجوقي "الرتاج"، ص٢٠٦– ٢٠٧ .

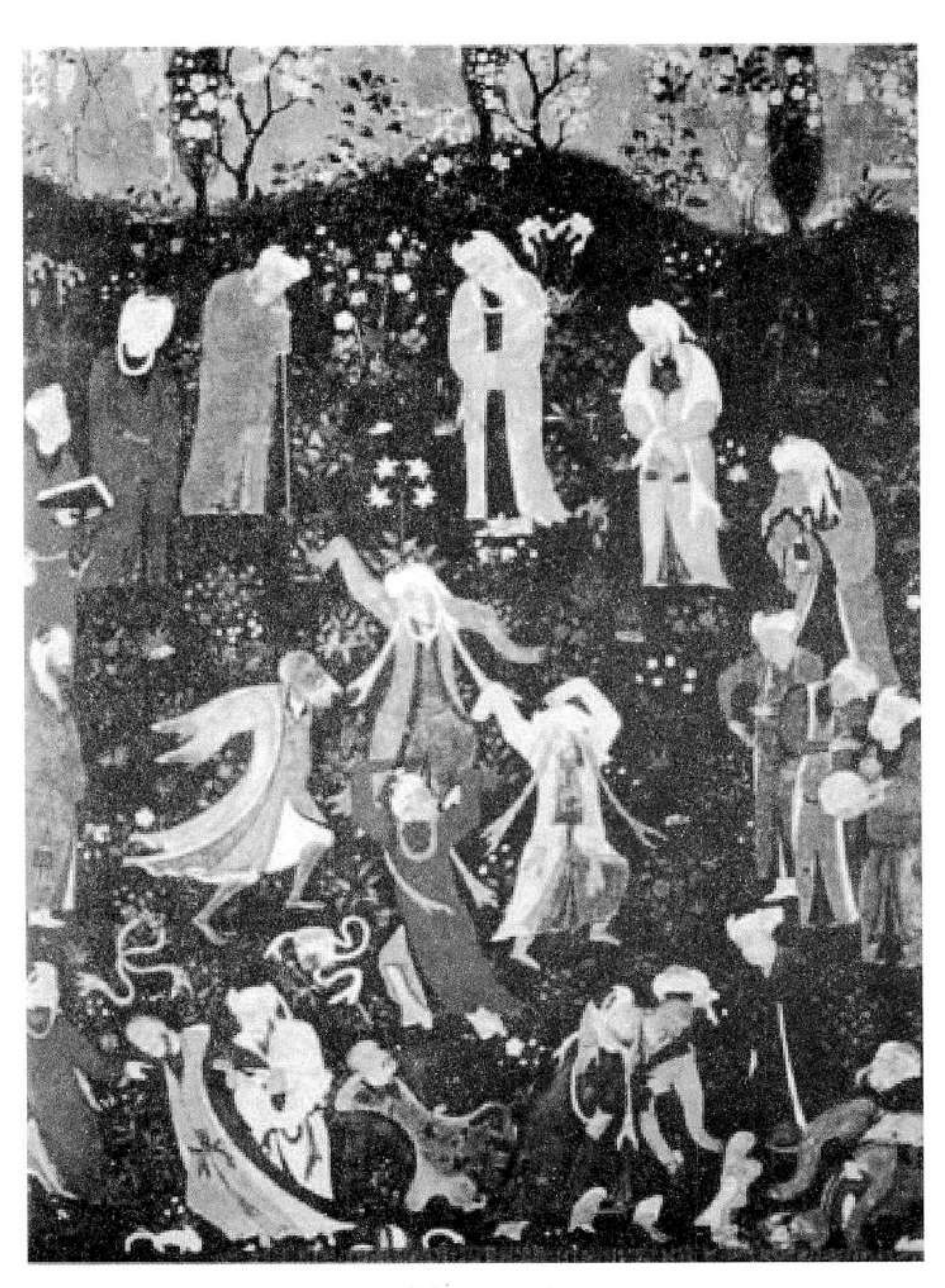
(١٢٠) سامي مكارم، فن الخط العربي والتصوف، مجلة المحجة، ع ١٣، بيروت/ لبنان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص١١٩ .

(١٢١) المرجع نفسه، ص ١١٩ .

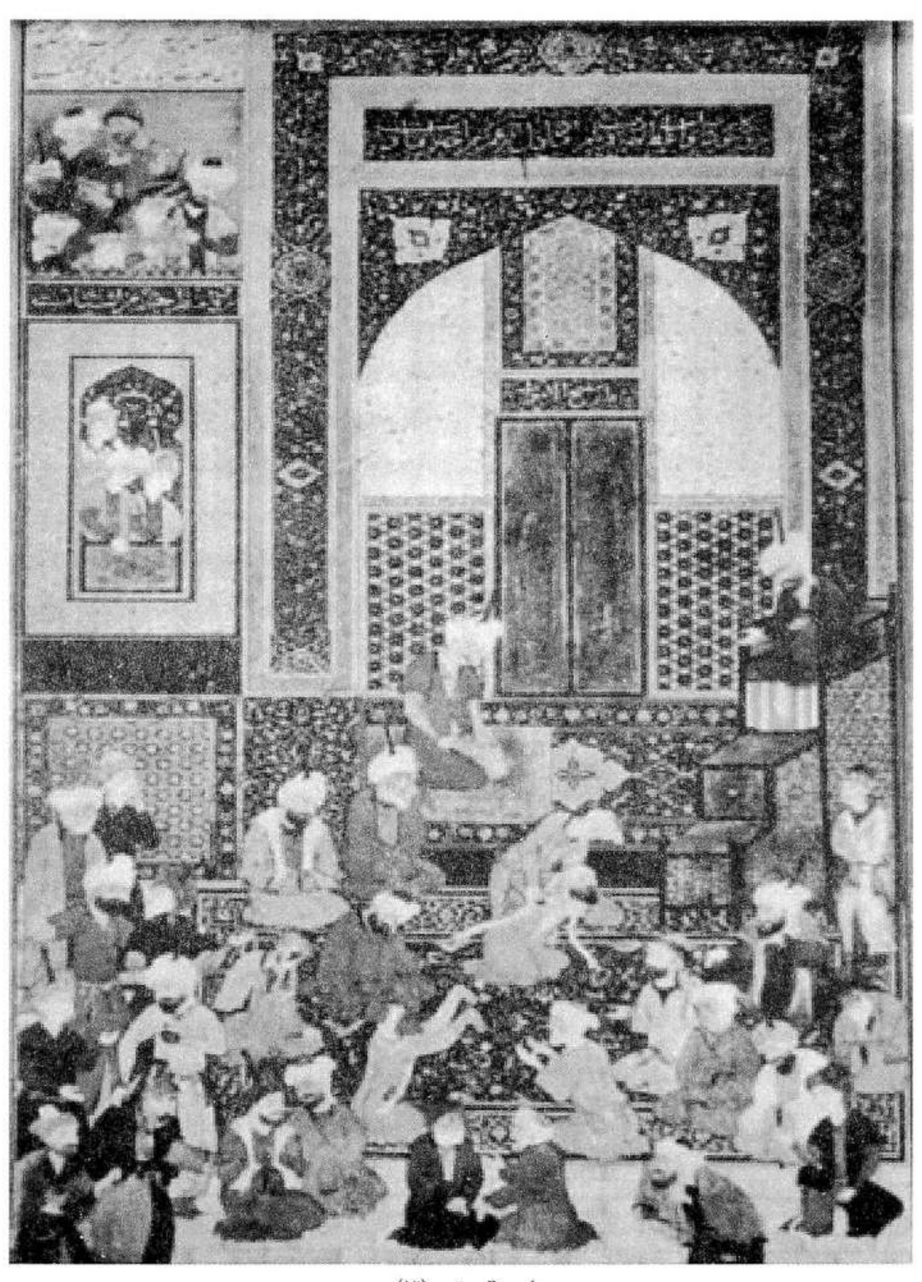




لوحة رقم (١)



لوحة رقم (٢)



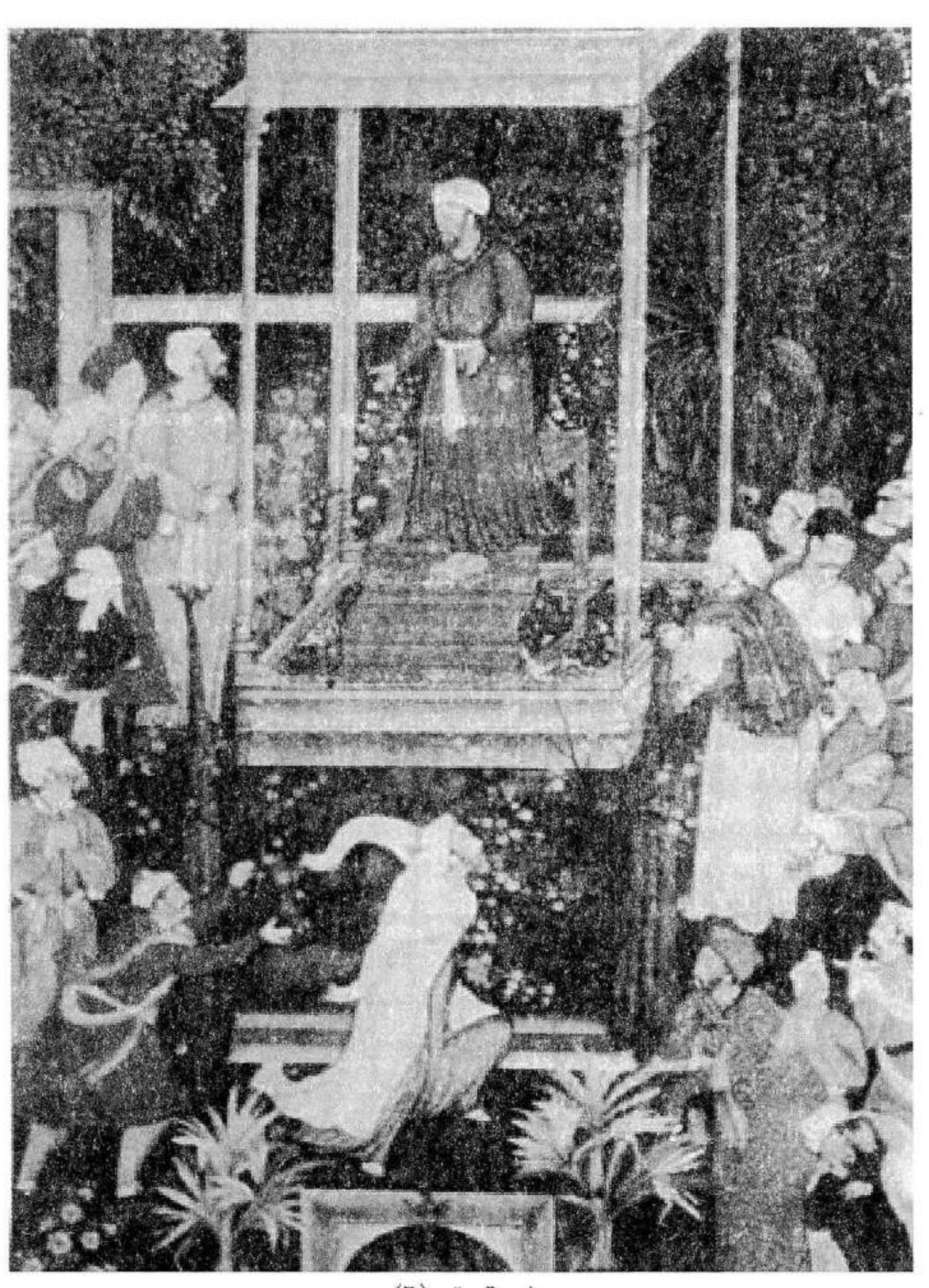
لوحة رقم (٣)



لوحة رقم (٤)



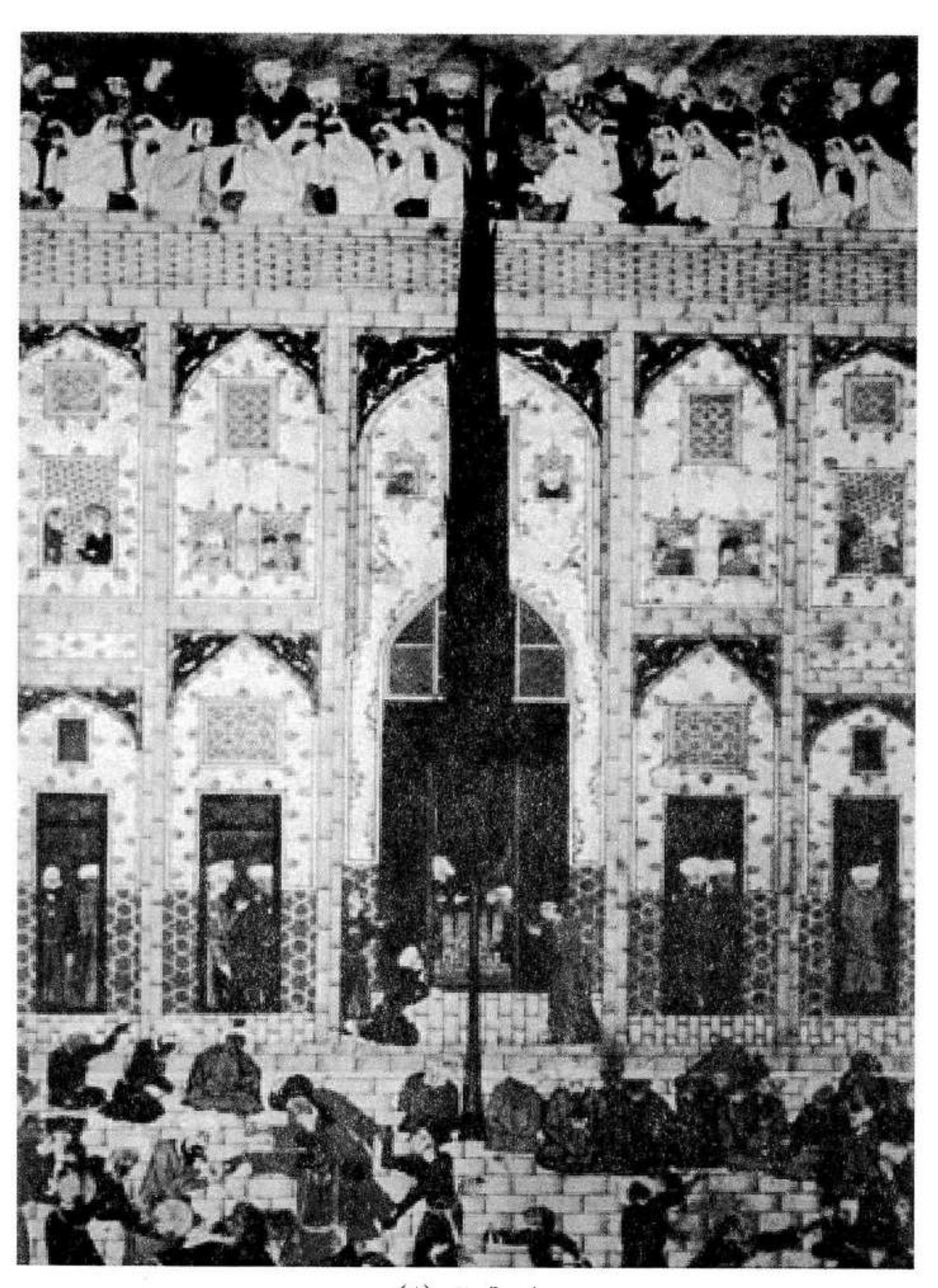
لوحة رقم (٥)



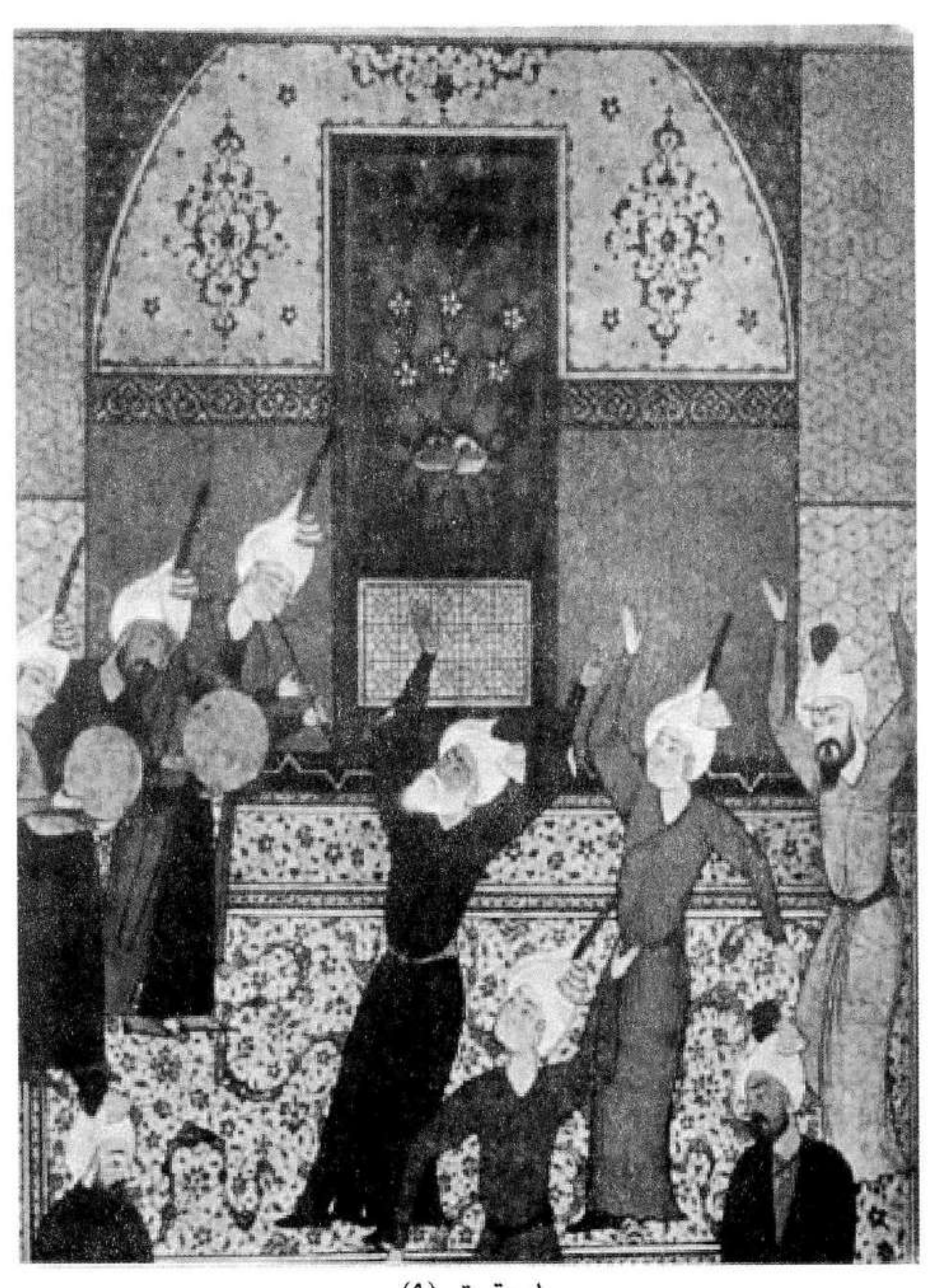
لوحة رقم (٦)



لوحة رقم (٧)



لوحة رقم (٨)



لوحة رقم (٩)



لوحة رقم (١٠)



لوحة رقم (١١)



لوحة رقم (١٢)



لوحة رقم (١٣)



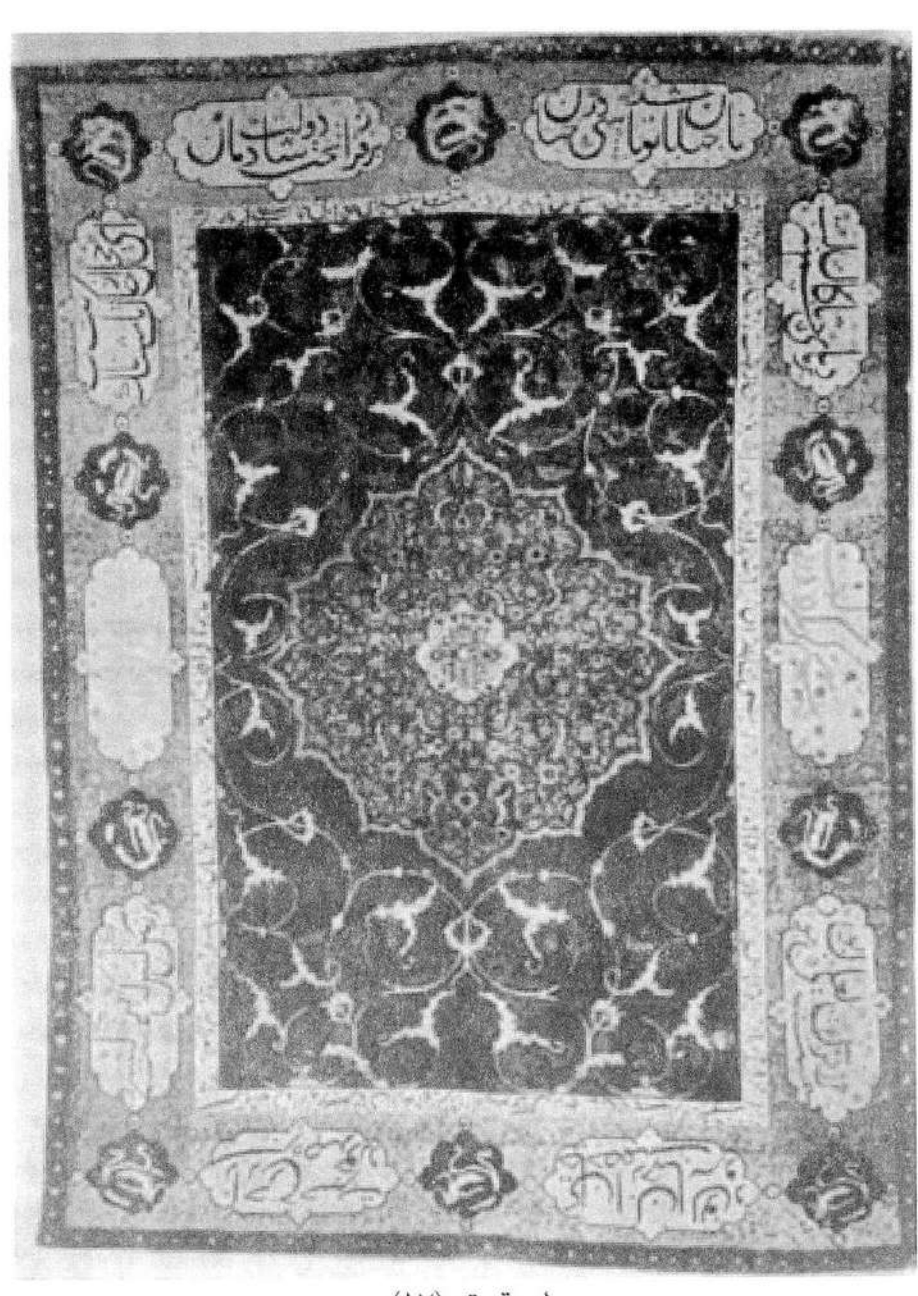
لوحة رقم (١٤)



لوحة رقم (١٥)



لوحة رقم (١٦)



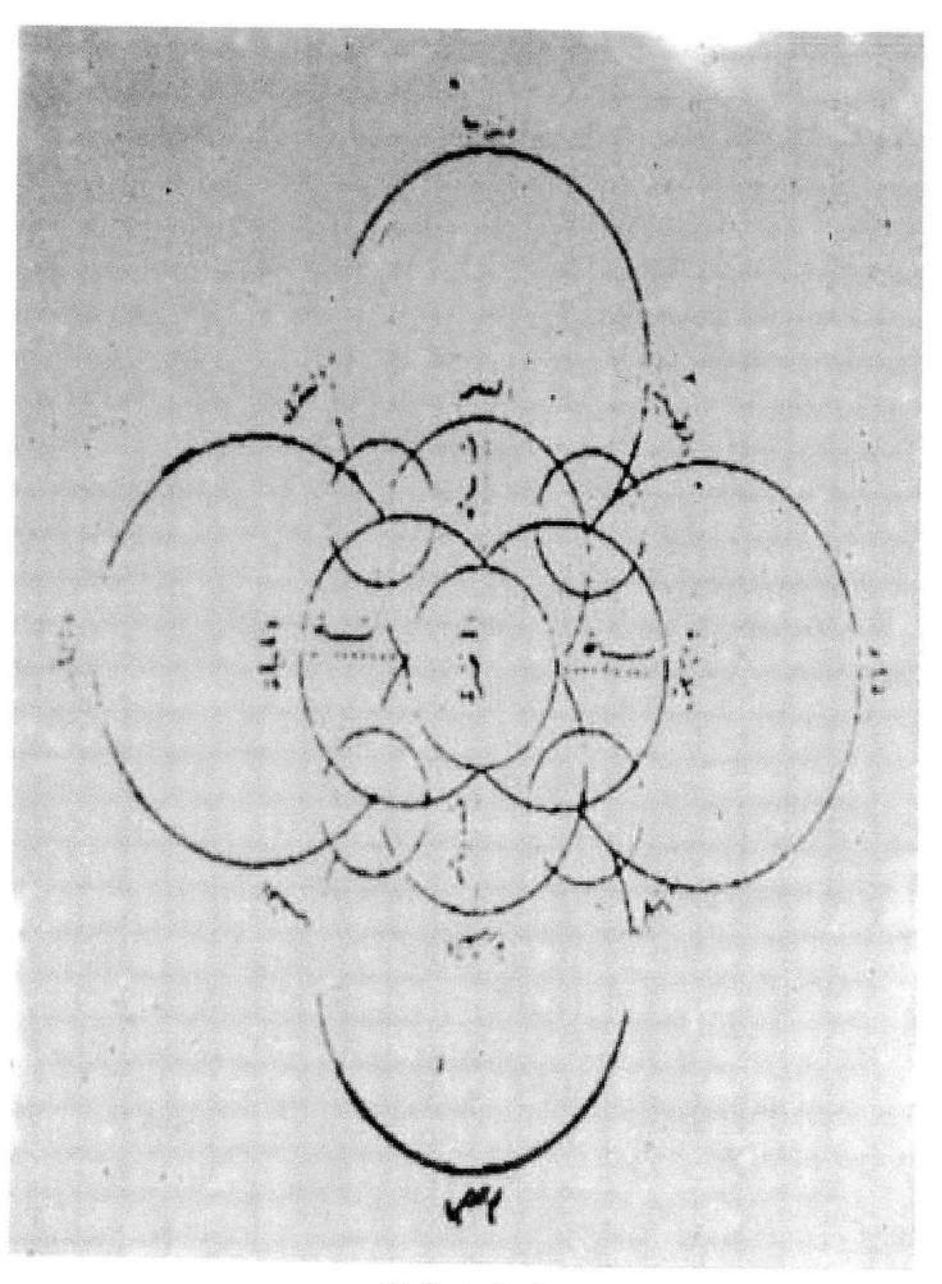
لوحة رقم (١٧)



لوحة رقم (١٨)



لوحة رقم (١٩)



لوحة رقم (٢٠)

العمارة الإسلامية: البنية والمستويات

خالد عزب(*)

تعددت المناهج التى درست العمارة الإسلامية[1]، ومعظمها درس من منظور بسيط غير مركب، وهو ما أدى إلى أحادية النظرة، لهذه العمارة، وبالتالي قصور فى إدراك ماهيتها . وكانت معظم الدراسات خلال العقود الماضية تركز على الدراسة الوصفية التى ترسم الشكل المعمارى من خلال الكلمات، دون البحث عن البنية التى صاغت هذه العمارة ونحتت زخارفها المبهرة نحتًا يخطف الأبصار، أو تأصيل عناصرها المعمارية والزخرفية إلى أن تصل أحيانًا بها إلى عمارة ما قبل الإسلام، دون أن يدرك هذا المنهج التأصيلى أن هناك بوتقة صهرت فيها هذه العناصر، وأعيد إنتاجها مرة أخرى بما يتوافق مع روح الحضارة الإسلامية، بطريقة تحمل فى أغلب الأحوال إبداعًا يفوق ابتكار العنصر نفسه .

إذن فنحن أمام عدد من مستويات الدراسة ومحدداتها لكى نستطيع أن ندرس العمارة الإسلامية. وأول هذه المحددات هو تحديد بنية العمارة الإسلامية، ونحن نقصد هنا بالبنية، العلاقة المتشابكة بين المكونات المادية والفكرية للعمارة، فالبنية هنا تربط بين الكل الواقعى أو تجمع أجزاءه ، لذا فهى تعد القانون الذى يضبط هذه العلاقة .

يجب هنا التمييز بين (البنية السطحية) و(البنية العميقة) فالبنية السطحية هى هيكل الشىء ووحدته المادية الظاهرة، أما البنية العميقة فهى كامنة فى صميم الشىء، وهى التى تمنح الظاهرة هويتها وتضفى عليها خصوصيتها. وعادة ما يعى المرء إدراك

(*) مدير الإعلام بمكتبة الإسكندرية

البنية السطحية المادية المباشرة، فإدراكها أمر متيسر، أما إدراك البنية الكامنة فهو أمر أكثر صعوبة، يتطلب استخدام الحواس وإعمال العقل والخيال والحدس . لذا عادة ما يعيش البشر داخل بنى اجتماعية وتاريخية واقتصادية يستنبطونها فتؤثر فى سلوكهم وتشكيل رؤيتهم للكون وتحدد خطابهم الحضارى دون وعى منهم[٢].

لذا لكى نصل إلى بنية العمارة الإسلامية، يجب أن نفكك هذه العمارة، ونعيد تركيبها مرة أخرى، وعبارة (فك الشيء) تعنى فصله وفرق أجزاؤه بعضها عن بعض، وعكسها (ركب الشيء) أى ـ جعل الشيء بعضه فوق بعض ـ و ـ ضمه إلى غيره ـ وهذه العملية تهدف إلى فصل مكونات العمارة، ثم إلى إعادة ضمها إلى بعضها، من خلال نموذج تفسيرى يوضح هذه العملية، وبذلك يمكن الوصول إلى ماهية العمارة الإسلامية.

وتعتمد هذه الدراسة فى بناء النموذج التفسيرى على دراسة العلاقة بين التحول السياسى، والذى يعنى انتقال السلطة من جماعة سياسية إلى أخرى، وهو ما يطلق علية ابن خلدون العصبية السياسية[٣] التى تقوم عليها الدول، على نحو ما حدث من انتقال السلطة من الأيوبيين إلى المماليك فى مصر، ومن المماليك إلى العثمانيين ثم إلى محمد على وأسرته .

وهذا الانتقال عادة ما يصاحبه تغير فى نمط العمارة أو طرزها وفى تخطيط المدن، ولا يكون مثل هذا التغير سريع الحدوث، بل يأخذ وقتًا من الزمن، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون (فى أن رسوخ الصنائع فى الأمصار، إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها)[٤]. ونستطيع أن نترجم هذه العبارة معماريًا بأن الطراز المعمارى المميز لأى عصر لابد له من وقت لكى تتضح معالمه ، وهذا التميز المصاحب لأى طراز لابد وأن ينشأ فى ظل استقرار سياسى يتيح للمعمارى الإبداع.

هناك ثلاثة مستويات من البنى تحدد العلاقة بين العمارة والسياسة:

* المستوى الأول : العمارة كشاهد سياسي . وهو يمثل البنية السطحية: وفى هذا المستوى تكون العمارة سجلاً للعديد من الأحداث السياسية التى مرت عليها، أو حدثت في المنشأ المعمارى، أو تركت أثرها عليها، ومن أمثلة ذلك، باب زويلة الذى شيد فى العصر الفاطمي[٥]. ليكون أحد أبواب حصن القاهرة مقر حكم الفاطميين بالعاصمة المصرية، وكان ذا وظيفة حربية، إذ أنه كان يغلق على الحصن الذى كان يضم قصور الفاطميين ومسجدهم الجامع وجندهم ومواليهم.

ولكن منذ العام ٦٥٨ هـ / ١٢٥٩ م، حين وسط المظفر قطز أحد سلاطين المماليك أحد رسل التتار بظاهر باب زويلة، ثم علق رؤوس رسل التتار الأربعة على باب زويلة [٦]. اكتسب الباب منذ ذلك الوقت وظيفة سلطوية سياسية خاصة مع تلاشى دوره الحربى [٧]. وتوالت حوادث الإعدام عليه، منذ ذلك الحين حتى القرن التاسع عشر الميلادى، وأعدم السلطان المملوكي طومان باى آخر سلاطين المماليك على هذا الباب[٨]. وكان هذا الإعدام رمزًا لبداية عصر العثمانيين فى مصر ونهاية عصر المماليك . وفي العصر العثمانى وعصر محمد على توالت عمليات تنفيذ حكم الإعدام على هذا الباب[٩]. حتى عصر الخديوى إسماعيل . كان لجلوس متولى الحسبة بالقاهرة عند هذا الباب أثره فى تغير اسمه لدى العامة إلى باب المتولى . وبمرور الوقت نسى الناس السبب الحقيقي لهذه التسمية، وتصوروا أن المقصود بها بالمتولى أحد الأولياء الصالحين، ومن ثم ظل هذا الباب يتقرب إليه بعض العامة بربط الخرق بمساميره[١٠].

كما يسعى السلاطين بإثبات انتصاراتهم على عمائرهم بصورة أو بأخرى، لتكون شاهداً على هذه الانتصارات، ومن ذلك تعليق خوذة ملك قبرص على باب مدرسة السلطان الأشرف برسباى بالقاهرة، والتى انتهى من تشييدها العام ٨٢٩هـ / م، وهى السنة التى فتحت فيها قبرص[١١]. وظلت هذه الخوذة باقية حتى القرن ١١هـ / ١٧ م (١٢) .

* المستوى الثانى : الرمزية السياسية للعمارة ، وهو يمثل أحد جانبى البنية العميقة:

فى هذا المستوى تجسد العمارة قوة الدولة وتوجهاتها السياسية ، ومثل هذا النوع من العمائر شاع فى العمارة الإسلامية . تتمثل هذه الرمزية فى عدد من المدلولات المعمارية، ويحمل بعضها مضمونًا حضاريًا وبعضها الآخر مضمونًا سلطويًا سياسيًا، ويجمع بينهما أحيانًا بعض العمائر ذات الدلالات المتعددة .

تعد قبة الصخرة والحرم القدسى الشريف حولها (لوحة رقم ١) أبرز العمائر التى تحمل مضامين حضارية . يعود تشييد القبة إلى العصر الأموى، الذى شهد نزاعًا حضاريًا بين الدولة الأموية والدولة البيزنطية على السيطرة على العالم القديم.

واتخذ هذا النزاع صورًا متعددة ، منها تعريب طراز أوراق البردى التى كانت تصنع فى مصر[١٣]. وتعريب النقود فى إطار سياسة رسمها عبد الملك بن مروان الهدف منها إرضاء الشعور الدينى والسياسى للمسلمين، ورغبته فى إعادة حق ضرب النقود إلى الخلافة فى شخص الخليفة كمظهر من مظاهر الملك والسلطان بعد أن انتزع حق ضرب النقود كثير من الولاة والثائرين، فكان الإصلاح النقدى سببًا هامًا فى القضاء على الفوضى السائدة تحقيقًا للاستقرار السياسى . فضلاً عن أن النقد العربى الخالص يعبر عن سيادة الدولة وخروجها من تحت عباءة النفوذ الاقتصادى البيزنطى، لذا اتجه عبد الملك إلى الاستقلال الاقتصادى بتعريب النقود، فضلاً عما يتيحه هذا من توحيد النظام النقدى فى دولة تمتد عبر مساحات شاسعة من الأراضى[١٤] .

اتجه عبد الملك بن مروان فى إطار هذا المخطط الشامل إلى العمارة التى ترمز إلى سيادة الدولة واتجهاها الفكرى، ففى القدس تبنى مشروعًا ذا طابع سياسى دينى حضارى، يرتكز على الاهتمام بعمارة الحرم القدسى الشريف، خاصة قبة الصخرة والمسجد الأقصى، لارتباط هذا الحرم بالعقيدة الإسلامية فهو أول القبلتين، وفيه صلى الرسول بالأنبياء وإليه كان إسراؤه ومنه كان معراجه[١٥]. ولما كانت عمارة الحرم آنذاك

بسيطة لا تتناسب مع ما حولها من كنائس، خاصة كنيسة القيامة المقدسة لدى المسيحيين، ومع ما قد تحدثه عمارة الكنائس فى نفوس بعض المسلمين، ورغبة عبد الملك فى إثبات الهوية الحضارية الجديدة للمدينة[١٦]، تبنى مشروع عمارة قبة الصخرة والمسجد الأقصى .

ويلفت الانتباه من هذا المشروع قبة الصخرة، أبرز آثار الحرم، فهى تعد أول عمل معمارى واعٍ لعظمته بل متباه بها، انتهى من بنائها عام ٧٢هـ / ٦٩٢م . وهى ترى من مسافات بعيدة، وهى مبنية فوق صخرة مقدسة، وحولها ممران يدوران حولها بمسقط مثمن، شامخة فى الهواء فى مركز الحرم القدسى على تل من تلال القدس . وهذه القبة ذات التصميم الهندسى الذى يصل إلى حد الكمال والروعة كانت مزخرفة بالفسيفساء على كل سطوحها داخلاً وخارجًا، وكانت ومازالت تبهر الرائين حتى أن كثيراً منهم لم يملكوا أنفسهم من إضفاء كل صفات البريق واللمعان عليها، مهملين فى الوقت نفسه، للأسف، أن يخبرونا ماذا كانت تلك اللوحات الفسيفسائية تمثل، ولا نستطيع أن نحكم على موضوعات فسيفساء القبة حكمًا كليًا لأن جزءًا كبيراً من الفسيفساء الأموية فُقد، ولكننا نملك بعض الشواهد على هذه الموضوعات من فسيفساء الرواق المثمن الداخلى، يمكن عند ربطها بدقة عمارة القبة الانتهاء إلى الرمزية السياسية لها .

مخطط القبة ليس غريبًا بالدرجة التى يبدو بها اليوم، يرى بعض المستشرقين وعلماء الآثار العرب أن تخطيط قبة الصخرة ذو أصل رومانى يعرف بمخطط ضريح الشهيد، وهو عبارة الطواف حوله، وظيفته إذن طقوسية طوافية . وهو لهذا السبب استعمل في الفترة المسيحية المبكرة في بلاد الشام، وفي مجمل الأراضي البيزنطية، فى عمارة العديد من الكاتدرائيات المهمة، ككاتدرائية بصرى فى حوران التى ما تزال بقاياها قائمة إلى اليوم، وكنيسة القيامة فى القدس نفسها، وهاتان الاثنتان تعودان إلى فترة الحكم البيزنطى فى عهد جوستينيان (حكم ٥٢٧ ـ ٥٦٥ م) . ولكن قبة الصخرة أكثر هذه المخططات توازنًا هندسيًا، وهى من دون أى شك قد قصد بها التمايز والتنافس مع قبة قبر المسيح فى كنيسة القيامة التى تطل عليها من أعلى جبل

موريباه[١٧]. ويرى الدكتور فريد شافعي أن تخطيط قبة الصخرة لا يطابق أي تخطيط لنماذج العمائر البيزنطية في منطقة بلاد الشام أو في غيرها . بل هو تحوير واقتباس منها ليتفق مع الغرض الذي شيد من أجله البناء وهو أن يحيط بالصخرة، وهي البقعة المباركة التي عرج منها محمد صلى الله علية وسلم إلى السماء، حين أسرى به ربه من مكة المكرمة إليها . ولذا فقد روعي في التخطيط أن يوفر غرض تعيين تلك البقعة، ثم غرض الطواف حولها للتبرك بها . وهو أمر يختلف تمام عن الذي شيدت من أجله تلك العمائر الدينية البيزنطية ذات التخطيطات المشابهة و التي عادة ما توجه نحو الحنية ، ولا تتعدد فيها المداخل كما تعددت في قبة الصخرة . ومهما يكن من أمر، فان تخطيطات تلك العمائر الدينية البيزنطية ليست ابتكارات بيزنطية أو سورية، بل كانت في الأصل تخطيطات رومانية دينية سابقة، أخذت بدورها من أصول إغريقية[١٨].

وتعد فسيفساء قبة الصخرة من الناحية الحرفية امتداد للفسيفساء البيزنطية في بلاد الشام والدولة البيزنطية، ولها العديد من الأمثلة في كنائس بلاد الشام والعاصمة القسطنطينية، وأشهرها آيا صوفيا، وكنائس سالونيكا الإغريقية، غير أن فسيفساء قبة الصخرة ذات مواضيع معقدة في أصولها وكيفية اختيارها ومعانيها، فعلى خلاف النماذج البيزنطية التي تتشارك و إياها في التقنية، تركز لوحات قبة الصخرة على المواضيع اللاتمثيلية، وتحصرها بالكتابات القرآنية والتسجيلية وبالتوريق والزخارف النباتية، بعض الأشكال الغامضة اليوم، والتي ربما تكون تصويراً لتيجان ملوك ومستلزمات وظيفتهم من صولجانات ومجوهرات وما شابهها.

إننا هنا أمام تساؤلات عديدة تطرح نفسها هذا المبنى ورمزيته . أن التوجهات السياسية والإعلامية والعقيدة تبرز في الآيات القرآنية المختارة بدقة، وفي تركيز وضع صور تيجان الملوك في الرواق حول القبة وبمواجهتها . فالنص القرآني يحتوي على كل الآيات التي تتكلم عن المسيح في موقعه الإسلامي المختار كنبي مرسل . والتيجان تبدو أشبه ما يكون بالتيجان الحقيقية للملوك المغلوبين، التي كان أباطرة الرومان والبيزنطيين يضعونها في معابدهم و كنائسهم كعلامات نصر ورمز إيمان بأفضلية

معتقدهم . وبالتالى يمكن هنا أن ننظر إلى هذين العنصرين الزخرفيين على أنهما بالنسبة لبناة قبة الصخرة وسيلتا دعاية لدينهم ولدولتهم المنتصرين، خاصة إذا تذكرنا أن قبة الصخرة قد بنيت فى القدس التى كان أغلب سكانها المسيحيين ما زالوا يدينون بالولاء لإمبراطور القسطنطينية البيزنطي، فى وقت كانت الدولة الأموية فيه فى خضم صراع مرير مع البيزنطيين فى شمال بلاد الشام[١٩].

فالقبة مبنى معمارى ذا رمزية سياسية ينبئ فى القدس عن رغبة الدولة الأموية فى بث حضارة جديدة تعبر عن أتباع الدولة المقيمين فى المدينة، ويوجه رسالة إلى الآخرين عن مدى قوة الدولة ومضمون رسالتها . وظلت قبة الصخرة بلونها الذهبى، رمزاً المدينة القدس، يعلوها الهلال الذى يوازى اتجاه القبلة . وعندما استولى الصليبيون على القدس نزعوا الهلال من فوق قبة الصخرة، وأقاموا مكانه صليباً من الذهب . وعندما استرجع صلاح الدين القدس مرة أخرى سنة ٥٨٣هـ / ١١٨٧م . تسلق بعض المسلمون القبة واقتلعوا الصليب، وأعادوا الهلال إلى مكانه[٢٠]. هكذا شكل الموقع الذى شيدت علية قبة الصخرة جانباً من الرمزية السياسية.

الرمزية السياسية لعمائر القاهرة

نرى هذا يتكرر فى القاهرة أيضاً، حينما اختار السلطان الكامل الأيوبى أن يشيد دار الحديث الكاملية فى داخل القاهرة الفاطمية وعلى قصبتها العظمى، ليأتى الصالح أيوب من بعده ليشيد مدرسته العام ٦٤٧ هـ / ١٢٤٩ م ، على جزء من القصر الشرقى الفاطمى، لتستمر بذلك الأهمية السياسية لهذا الموقع، الذى تأكد بإلحاق شجرة الدر ضريح للصالح بالمدرسة العام ٦٤٨هـ / ١٢٥٠م . (شكل رقم ١) وذلك وفاءً لزوجها السلطان . ولكى تذكر مماليكه بولائهم له ولها بالتبعية، وشيدت لنفسها قبة بالتبعية، وشيدت لنفسها قبة ضريحية بالقرب من مشهد السيدة نفيسة حملت ألقاباً لها دلالات سياسية تعبر عن الفترة التى استبدت فيها بحكم مصر بعد وفاة توران شاه بن الصالح نجم الدين أيوب[٢١]. كان موقع مدرسة الصالح أيوب وقبته

جزءاً من القصر الشرقي الفاطمي الكبير، وهو ما أتاح للظاهر بيبرس البندقدارى فرصة لكي يختار جزء من القصر لكي يشيد عليه مدرسته إلى جوار مدرسة الصالح، معلنًا بذلك بداية تسابق على هذه المنطقة لتشييد المنشآت السلطانية، ولكي يكرس إعلانه لقيام دولة المماليك على أنقاض الدولة الأيوبية، ومثلت هذه المدرسة تطوراً إضافيًا في عمارة المدارس في مصر وملحقتها، إذ ضمت كتابًا وسبيلاً لخدمة المارة ألحقا بها[٢٢].

ويأتى السلطان المنصور قلاوون بعد ذلك لكي يشيد على بقايا القصر الغربى الفاطمى (لوحة رقم ٢)(شكل رقم ٢) منشأة أراد لها أن تتميز عن المنشأتين السابقتين وظيفيًا، وأن تعلوهما قدراً من الناحية المعمارية، فقد كان المنصور يريد بطريقة غير مباشرة أن ينافس سابقيه ويتفوق عليهم . شيد المنصور منشأه خدمية مغايرة لمنشآتى سابقيه فقد وقع اختياره ليشيد بيمارستان[٢٣] لتوفير الرعاية الصحية للمصريين . وألحق بهذا البيمارستان مدرسة وقبة وحماماً وحوضاً لسقى الدواب.(شكل رقم ٣، ٤، ٥)

تشتهر مجموعة السلطان المنصور قلاوون المعمارية بالبيمارستان، وبالرغم من ذلك فإن البيمارستان أكثر مكونات المجموعة اختفاءً وبعداً عن الناظر من القصبة العظمى، ويمكن تبرير ذلك بحاجة المرضى للهدوء، إلا أن هذا لا يعطى تفسيراً كاملاً، وإلا فلم لم يبنى المنشئ مبناه خارج المدينة أو فى أحد ضواحيها ؟ ! . ولعل احد أكثر التفسيرات إقناعًا هى اهتمام المنشئ بأن يرتبط البيمارستان كمؤسسة خيرية باسمه ليعضد من قوته السياسية فى حياته ومكانته بعد مماته، فيلحق البيمارستان بمدفنه ومدرسته دون الحاجة للتضحية بأى جزء من الواجهة ذات القيمة السياسية الكبيرة[٢٤]. بل أن إخفاء البيمارستان خلف الضريح والمدرسة كان هدفًا سياسيًا مدروسًا، وليس نتيجة عفوية لمعطيات الموقع، فلن يستطيع أى شخص استخدام البيمارستان دون المرور على الضريح والمدرسة، فلنتأمل كيف وصف ابن بطوطة البيمارستان بأن ربطه بضريح السلطان قلاوون "، وأما المارستان الذى بين القصرين عند تربة الملك المنصور

قلاوون فيعجز الواصف عن محاسنه، وقد أعد فيه من المرافق والأدوية مالا يحصر، ويذكر أن مجباه في اليوم ألف دينار كل يوم"[٢٥]. فهل كان ابن بطوطة سيذكر " تربة المنصور قلاوون " لو كان البيمارستان ظاهراً للرائى من القصبة العظمى ؟ .

وبالرغم من تواضع البيمارستان موقعاً بالنسبة للعناصر الأخرى للمجموعة، فإنه يحظى بأكبر مساحة . بل أن مساحة البيمارستان وحده أكبر من مساحة كل العناصر الأخرى لمجموعة قلاوون مجتمعة . وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أنه - من النواحي الوظيفية الطبية والاجتماعية - كان البيمارستان أكثر عناصر المجموعة تأثيراً في الحياة اليومية لمدينة القاهرة، ولاحظ ذلك العديد من الرحالة الذين زاروا مصر بعد إنشاء المجموعة وحتى عصر محمد علي، فيقول الرحالة التجيبي : " وبهذه القاعة العلية مارستان عظيم القدر، شهير الذكر، ينحصر عنه أعظم قصر من قصور الملوك معد للمرضى وذوى العاهات، شهير الذكر يخص السلطان المنصور قلاوون الصالحي .... وقف عليه أموالاً عظيمة ورتب فيه الأطباء والجراح ومن يعالج أمر المرضى"[٢٦]. ومن المرجح أن البيمارستان من بقايا القصر الفاطمي الغربي ، وأعاد معمار قلاوون استغلاله منشأة خيرية .

وعلى العكس من البيمارستان، فإن القبة الضريحية تشكل العنصر الأكثر ظهوراً بالمجموعة، وهي تهيمن مع المئذنة على شارع المعز لدين الله (لوحة رقم ٢) بحيث يراها القادم من باب النصر في اتجاه شارع المعز، والقادم من باب الفتوح سالكاً شارع المعز، ومما يعزز هذه الفرضية أنه كان من المنطقي أن تكون المدرسة هي العنصر الذي يلتصق بالمئذنة - وليس الضريح - لارتباط وظيفة المئذنة بالمدرسة وليس بالضريح . فبنى المعمار المئذنة[٢٧] في أهم موقع للناظر للمجموعة ، وأكد على أهمية المئذنة ببنائها بضخامة ونوعية من الزخارف بشكل غير مسبوق في مآذن القاهرة[٢٨]. ومعمار قلاوون كان ذكياً حين ابتعد بمئذنة قلاوون عن مدرسة الظاهر بيبرس ومئذنتها التي تواجه مدخل مجموعة قلاوون حتى يعطي للمجموعة بعداً بصرياً خاصاً، لا يقابل ببعد مئذنة بيبرس بل يتفوق عليها . ومن مظاهر الاهتمام الشديد بوصل الضريح بالحياة العامة

في شارع المعز المر الطويل ذا التصميم المعقد الذي يوصل الشباك الشرقي بالحائط الشمالي للضريح بالشارع حيث يقول المقريزي : " وفي هذه القبة أيضًا قراء يتناوبون القراءة – قراءة القرآن – بالشبابيك المطلة على الشارع طول الليل والنهار ..."(٢٩). وهي ظاهرة الهدف منها إكساب المتوفى بالقبة مزيداً من الثواب، وكذلك لفت انتباه المارة وهم يتكاثرون بالقصبة للدعاء للمتوفي والمنشئ. وسنرى بعد ذلك الوقفيات الخاصة بالمنشآت المملوكية تنص على وجود قراء بالأضرحة للهدف نفسه .

فالهدف من بناء الضريح، بهذا الموقع، وهذا الحجم، والهدف من ارتباطه بالمباني ذات الصفة الدينية والخيرية كان سببًا سياسيًا بالدرجة الأولى، وهو أن يصبح رمزًا لحكم قلاوون وأسرته وقاعة التشريفات التي يؤدي بها رجال الدولة اليمين، بدلاً من القبة الصالحية، وتحقق هذا الهدف بنجاح، واستمرت هذه الوظيفة للضريح حتى نهاية عهد أسرة قلاوون . فيقول المقريزي : " ... قصد الملوك بإقامة الخدام في هذه القاعة التي يتوصل إلي القبة منها إقامة ناموس الملك بعد الموت كما كان في مدة الحياة وهم إلي اليوم لا يمكنون أحداً من الدخول إلي القبة إلا من كان من أهلها ... وكانت العادة إذا أمر السلطان أحداً من أمراء مصر والشام فإنه ينزل من قلعة الجبل وعليه التشريف والشربوش وتوقد له القاهرة فيمر إلى المدرسة الصالحية بين القصرين وعمل ذلك من عهد المعز أيبك، ومن بعده، فنقل ذلك إلى القبة المنصورية وصار الأمير يحلف عند القبر المذكور، ويحضر تحليفه صاحب الحجاب وتمد أسمطة جليلة بهذه القبة ثم ينصرف الأمير ويجلس له في طول شارع القاهرة إلى القلعة أهل الأغاني لتزفه في نزوله وصعوده . وكان هذا من جملة متنزهات القاهرة، وقد بطل منذ انقرضت دولة بني قلاوون"(٣٠).

تلي المدرسة الضريح في الواجهة . وهي تبرز عن الضريح بسبب معطيات الموقع، ثم أنها من زيادات علم الدين سنجر المشرف على تشييد المنشأة، وبالتالي جعل المدرسة والقبة على قمة المنشأة من تفكيره هو واختياره، ويذكر ذلك شافع بن على الكاتب حيث يقول عن زيارة قلاوون للمنشأة :" هذه المدرسة من زيادات علم الدين

الشجاعى لم يكن مولانا أمر بها ولا أراد غير بيمارستان واكتساب مثوبته والتعلق بسببها، ولما خرج مولانا السلطان من البيمارستان كاد أن لا يدخلها إعراضاً عنها وفراغاً منها، ثم دخلها بعد أن وأ، وما كل سر يحسن به العلن، وجلس بمحرابها"[٢١].

كـان المنصور قلاوون ذكياً حين اختـار أن يتميز عن سلفيه الصـالح أيوب والظاهر بيبرس اللذين شيدا مدرستين متجاورتين فى مواجهة منشأته، بتشييده بيمارستان لخدمة مرضى المسلمين، ولم تكن هناك حاجه لإلحاق مدرسة بمجموعته، غيـر أن الفراغ المسـاحى المتاح أمـام الأمير علم الدين الشـجاعى جـعله يفكر فى استغلاله فى منشأة دينية .

وسـيتـوقف الناظر أمـام عدم إثارة تسـاؤلات فى ذلك العصـر حـول عدم تقديم البيمارستان على كل من القبة والمدرسة، وهو الأصل فى تشييد هذه المجموعة، والتى تعـرف به، هناك لاشك العـديد من الأسـبـاب ذكـرنا بعـضـهـا، ومن أبرزهـا القـوة السياسية التى أراد أن يبرزها المشيد بتقديم ضريحه[٢٢] على ما سواه من مكونات المجموعة، لكى يذكر المار به بصفة مستمرة، ولم يكن الضريح جزءاً من مكون معمارى بل وحدة مستقلة نحو ذلك لم يثر اعتراض أحد، وجاء تقديمه ليكون مع المدرسة ذات الوظيفة الدينية على البيمارستان ذا الوظيفة الدنيوية، كصدى لترتيب العلوم فى الفكر الإسلامى، حيث تقدم العلوم النقلية الدينية لتشريفها على العلوم العقلية الدنيوية .

شيدت مجـموعة السلطان إذن لتكون صرحاً مـعمارياً يعبر عن قوة عـصره، ولتدشن بداية حكم أسرته لمصر وبلاد الشام . لقد كان هذا الصرح الخيرى، ذا طابع سياسى رمزى تكرس بإلحاق قبة ضريحية به، لفتت انتباه المـارة بالقصبة العظمى بالقاهرة، وهو ما دعا المقريزى شيخ مؤرخى مصر المملوكية إلى استعارة أبيات من الشعر للتعبير عن ذلك تقول :

أرى أهـل الثراء إذا توفوا ... بنـوا تلك المقابر بالصخور

أبوالا مباهـاة وتيـهاعلى ... الفـقـــراء حتى فى القبور

أدى هذا إلى تسابق مملوكي محموم إلى إقامة عدد من هذه الصروح بالقصبة العظمى، كل منها يعبر عن مرحلة من مراحل التاريخ المملوكي، فإلى الشمال من مجموعة قلاوون شيد الظاهر برقوق جامعاً ومدرسة وخانقاً وقبة، (شكل رقم ٦، ٧، ٨) وإلى الجنوب شيد الأشرف برسباي مدرسته، وعند التقاء باب زويلة مع القصبة العظمى شيد المؤيد شيخ مدرسته (لوحة رقم ٤،٥). واستغل مهندس منشآته بدنتي باب زويلة ليشيد فوقهما مئذنتي المدرسة . ليسيطر بصرياً على القادمين من داخل القاهرة إلى ظاهرها ومن ظاهر القاهرة إلى داخلها . (شكل رقم ٩، ١٠) وعلى امتداد محاور القصبة العظمى والشوارع الرئيسية كشارع الصليبة الذى يصب فى القلعة شيد السلاطين والأمراء صروحاً معمارية تعبر بقوة عن قوة الدولة وسياستها .

ومن الملاحظ أن هذه الصروح شيدت على محاور مرور المواكب السلطانية فى العصر المملوكى ومواكب الولاة العثمانيين[٣٢]. وهو ما يعكس انتقاءاً دقيقاً لمواقعها. بل وفى توزيع وحداتها كصروح ذات مضمون مزدوج دينى / سياسى . وينعكس المضمون الدينى فى الوظيفة التعليمية لها وفى دورها كدور عبادة، أما المضمون السياسى فينعكس فى اختيار السلاطين والأمراء إلحاق أضرحتهم المقببة بمنشآتهم . رغبة فى اكتساب عطف العامة بالدعاء لهم عند مرورهم بجوار هذه الأضرحة، أو عند الولوج إلى داخل المنشأة، كما فعل معمار مدرسة المؤيد شيخ، الذى اختار أن يضع قبة المؤيد بعد دركاة المدخل مباشرة، لكى يدعو له كل داخل إلى ظلة القبلة . كما تعكس ضخامتها ضخامة القبة مكانة السلطان أو الأمير وقوته ومدى ثروته التى حازها، فهى تعبير عن السلطة وطبيعتها .

ونستطيع أن نتلمس الطبيعة السياسية لهذه الأضرحة المقببة فى القاهرة، حيث يختلف وضع الضريح بالنسبة للمنشأة اعتماداً على كونه مبنياً داخل المدينة أو فى القرافة حيث المقابر . وهذا الاختلاف لا يجئ من النوع المعمارى للمبنى فهو دائماً ذا مسقط مربع تعلوه قبة، ولم ينشأ من طراز الزخارف والذى يتبع طراز العصر . وإنما يكمن الاختلاف فى علاقة غرفة الدفن بما يحيط بها، فقد وجد أن الأضرحة داخل

المدينة تتبع قوانين فى تحديد موقعها، وبصورة أكثر تحديداً بالمؤسسة التى تكون جزءاً منها، ولها من الخصائص التي لا نجدها في أضرحة القرافة خارج القاهرة . فالمحيط الحضرى له تأثير خاص على هذا النوع من العمارة . ومن هنا نطرح سؤالاًحول كيفية هذا التأثير ولماذا يحدث ؟ .

لا توجد إجابة مباشرة من المصادر المكتوبة بسبب عدم اهتمام المؤرخين بمثل هذا النوع من الأسئلة، وتكمن الإجابة على هذا التساؤل فى الحقائق الخرساء التى يوفرها الأثر وما يحيط به لم يكن للضريح التذكارى مكان داخل المدينة حتى حدث تغير مبدأى فى الدور الذى يلعبه . حين أصبح من عادة الطبقة الحاكمة توفير أضرحة خاصة بها . ويكون ذلك قبل وفاة صاحب المنشأة المشيد له الضريح ليدفن فيه ملحقًا بمنشآته، وهذا الضريح يعد مدفنًا مستقبليًا، وكانت العادة أن يشيد ضريح فوق شخص مدفون به بالفعل .

بدأت أولى هذه الممارسات عند تشييد القاهرة الفاطمية، حين نقل المعز لدين الله رفات آبائه وأجداده ليدفنها فى ترب الزعفران إلى جوار القصر الشرقى الكبير سنة ٣٦٢هـ / ٩٧٣م[٣٤] فقد كان تعظيم الفاطميين للأئمة وذريتهم جزء لا يتجزأ من عقيدتهم، ولذا اكتسبت مقابرهم أهمية خاصة داخل حصن القاهرة الذى كان مقر الحكم الفاطمى لمصر . وفى إطار السياسة الفاطمية فى المرحلة الأخيرة من عمر هذه الدولة شيدت مشاهد أضرحة وهمية لأفراد آل البيت بهدف كسب ود المصريين ذوى العاطفة الدينية القوية . ولكن هذه المشاهد كان معظمها فى القرافة أو خارج المدينة . والوحيد من مشاهد الفاطميين الذى شيد داخل المدينة هو مشهد رأس الحسين والذى ما زال باقيًا إلى اليوم بالمدينة وقد جدد على مراحل، وتبقت قبة فاطمية وحيدة داخل مدينة القاهرة، تقع أمام خانقاة بيبرس الجاشنكير، وهى مثل فريد يسبق ظهور العمائر الجنائزية بالمدينة بحوالى قرن[٣٥] .

جاء إلحاق شجرة الدر ضريحاً لزوجها الصالح نجم الدين بمدرسته بالقصبة، ليكرس الخلط بين هذا النوع من المنشآت التذكارية وبين المنشآت الدينية . وبالرغم من

حداثة هذه الممارسة فى مصر، فقد مورست قبل ذلك في بلاد الشام، ومن أبرز أمثلة هذا النوع ضريح نور الدين محمود بن زنكي بمدرسته بدمشق والذى يعود إلى عام ٥٦٧هـ / ١٠٧٢م . وكان فى ذلك متأثراً بالعمارة السلجوقية[٣٦]. وتضم كل من دمشق وحلب منشآت متعددة الوظائف تجمع بين المسجد والقبة الضريحية أو المدرسة والقبة الضريحية وهى أمثلة تسبق انتشار هذا النوع من المنشآت فى مصر[٣٧].

هذا التركيب المعمارى كان المماليك كحكام فى حاجة إليه لاكتساب سمعة دينية يتم إضفاءها على أضرحتهم التذكارية .هكذا تم إثراء القاهرة والقدس ودمشق وحلب وغيرها من المدن التي خضعت لحكم المماليك بالمجمعات المعمارية الجنائزية . ولكى لا يصطدم هذا النوع من المنشآت مع فتاوى الفقهاء الخاصة بتحريمها، فعل بناتها المستحيل حتى لا يتركوا فرصة للشك فى أن مبانيهم الدينية يمكن أن تخبئ دوافع محرمة كالحصول على أضرحة تذكارية شخصية، وبالرغم من الحيل المعمارية التي كان بعضها مبتكراً إلا أن هذا النوع من المنشآت تعرض فى كثير من الأحيان للانتقاد .

ولكى نستطيع أن نرى الجانب السياسى الرمزى فى هذه القباب الضريحية، يمكننا أن نراه من خلال التحليل المعمارى:

* لا يوجد أسلوب أقوى من استخدام المحراب لتأكيد الشخصية الإسلامية لأى منشأه، خاصة أنه يوجه نحو مكة المكرمة حيث المسجد الحرام ، ووجود عنصر المحراب فى القباب الضريحية جعل ابن تيمية يرى الهدف منه تحويل الناس عن عبادة الله إلى عبادة المقبورين بالقبة سواء كانوا أولياء أو شخصيات سياسية[٣٨]. غير أن فحص العديد من القباب الضريحية يؤكد أن وجود المحراب فى القباب الضريحية لم يكن ضرورة حتمية ، وهناك تسع حالات تثبت أن المحراب لم يكن ضرورة . وفى هذه الحالات ألغى المحراب لتحقيق ما يبدو وأنه كان ذا قيمة دينية أكبر، وهو الدعاء للمتوفى سواء من المارة أو من المصلين بالمنشأة . ففى ضريح مدرسة الأشرف برسباى ٨٢٩هـ / ١٤٢٥م . (شكل رقم ١١، ١٢) لايوجد به محراب، وهو الضريح السلطانى الوحيد الذى يخلو منه، ويوجد به شباك فى اتجاه حائط القبلة

يفتح على القصبة العظمى بالقاهرة، وربما رأى المعمار عدم وجود ضرورة للمحراب فى القبة الضريحية لوجودها على حائط القبلة بالمدرسة حيث يوجد محرابها، فضلاً عن وجود شباك يفتح من القبة على إيوان القبلة . وفى ضريح الأمير شيخو ٧٥٠هـ / ١٣٤٩م ، كانت إضافة المحراب إلغاءً للاتصال بين الضريح وبيت الصلاة ، حيث الدعاء للمقبور والبركة التى يمكن أن تحل عليه من بيت الصلاة .

كان المعمار فى العصر المملوكى حريصًا على أن يصل الضريح بشباك بيت الصلاة وآخر بالشارع، وأدى هذا إلى التحايل معماريًا فى بعض الأحيان لتحقيق هذا الهدف ففى مدرسة أبو اليسفسين ٧٣٠هـ / ١٣٣٠م . تحايل المعمار ليفتح شباكًا على الإيوان الجنوبى الغربى بالمدرسة من الضريح، هذا الشباك جاء عميقًا ومائلاً بطريقة لافتة النظر . بالرغم من وجود باب يفتح على صحن المدرسة . ولكن تظل الرغبة فى الحصول على البركة والدعاء هدفًا أساسيًا يسعى إليه كل من المنشئ والمعمار . وفى قرافة القاهرة، نجد غرفة الضريح عادة على أحد جانبى حائط القبلة كما فى خانقاة برقوق،(شكل رقم ١٣،١٤) أو على أحد الجانبين كما فى خانقاة السلطان إينال، (شكل رقم ١٥) أو فى مدرسة السلطان قايتباى .(شكل رقم ١٦، ١٧) وإذا عدنا إلى المدينة سنجد أن هناك عاملاً آخر يتحكم فى موقع القبة الضريحية، وهو طبوغرافية المبانى من خلال النسيج العمرانى للمدينة . هذا العامل هو الذى يحدد الرمزية السياسية للضريح بصورة قاطعة، فلم يكن الضريح مجرد غرفة دفن يجب تصميمها لتناسب الرغبات الدينية للمنشئ فحسب، بل كان صرحًا تذكاريًا شخصيًا يوضح للعامة تقوى المنشئ وقوته للمؤسسة الدينية التى كان يلحق بها الضريح . فكانت ترفع قبتها أعلى من كل ما يحيط بها عن طريق عدد من العناصر المعمارية، وعادة ما كنت تزخرف بجمال بحيث يجذب تصميمها الانتباه . كذلك كان مطلوب من موقعها أن يجذب الانتباه ، ولهذا نشأت العلاقة بين طبوغرافية المبانى التذكارية والنسيج الحضرى للمدينة .

يعد هذا المنطلق الموقع المثالى لأى صرح جنائزى ذلك الذى يطابق فيه اتجاه القبلة اتجاه الشارع[٣٩]. وحظيت القاهرة بمثل هذه المواقع المثالية فى بعض المواقع.

وتبين طبوغرافية المباني الجنائزية أن مثل هذه المواقع المثالية كانت في الغالب من اختصاص السلاطين . فكانوا يشيدون منشآتهم في الشوارع الرئيسية، وكان للموقع المثالي أثره في اختيار السلاطين تشييد منشآتهم على الجانب الغربي للقصبة العظمى حيث يتطابق اتجاه القبلة مع اتجاه الشارع، ونرى ذلك في منشآت الظاهر برقوق وقلاوون وبرسباي والمؤيد شيخ . بينما نرى على الجانب الشرقي شيد أول وآخر ضريح سلطاني في العصر المملوكي الأول شيدته شجر الدر لزوجها ملحقًا بمدرسته والآخر شيده الغوري ملحقًا بخانقاته (لوحة رقم ٦). ويبرز الضريح الأخير ذروة ما بلغته العمارة التذكارية من الفخامة والعظمة، حيث من الواضح أنه شيد ليكون أهم معلم في مجمع معماري يحتل جانبي القصبة العظمى[٤٠].

فشل بعض كبار الأمراء المماليك في بعض الأحيان في الحصول على موقع مثالي، فنرى الأمير صرغتمش على ماله من نفوذ وسلطة، لم يستطع الحصول على موقع مثالي يوفي بكلا المطلبين الديني والحضري (شكل رقم ١٨، ١٩) فشيد مجمعه على شارع الصليبة، وجعل ضريحة يطل على الشارع . وعندما تشيد هذه المجمعات على أكثر من شارع روعي بحرص على أن يشيد الضريح في جانب الشارع ذا الأهمية الأعلى وقت الإنشاء، فعندما بنى شيخو مجمعه عند تقاطع شارعين رئيسيين لم يضع ضريحه على الشريان القديم بين باب زويلة والفسطاط، وإنما وضعه على شارع الصليبة والذي يؤدي إلى مركز الحكم وهو القلعة . للسبب نفسه اختار السلطان حسن موقع مدرسته وضريحه في الميدان أسفل القلعة، ولم يخف رغبته في تشييد صرح معماري ضخم له، فتقدم بناء الضريح أمام المحراب، وهو أشد ما كرهه الفقهاء في بناء الأضرحة . حيث يصلي المسلم خلفها . ولكن رغبته في إبراز الضريح في الميدان في مواجهة القلعة كانت هي المهيمنة، فهو بذلك يستطيع أن يراه من القصر الأبلق أو من القاعة الأشرفية أو قاعات الحريم.

بل وصل الأمر في هذه المنشأة إلى التفاخر المعماري فقورن إيوانها بإيوان كسرى، بل عُدّت المنشأة من عجائب البنيان آنذاك[٤١]. كان موقع هذه المدرسة تجاه

القلعة ووبالاً عليها، إذ استغلت ضخامة عمارتها من قبل المعارضين للسلطة لتكون مقرًا لمناوئتهم للقلعة مقر الحكم . وهو ما دفع الظاهر برقوق إلى أن أمر بهدم درج المئذنتين وهدم بسطة المدرسة ودرجها، وكذلك سد بابها . وظلت حالات إغلاق وفتح وإعمار المدرسة مرتبطة بطبيعة الصراع على السلطة سواء في العصرين المملوكي أو العثماني[٤٢]. وفي كثير من الأحيان كانت ضخامتها التي تعبر عن قوة السلطة وازدهارها وبالاً عليها . وكان موقعها هو السبب في ذلك .

توضح المساقط المعمارية بالمجمعات المعمارية إذن الوجاهة الاجتماعية السياسية لمشيديها ، والتي لعبت دورًا محوريًا في جميع مراحل التفكير والتنفيذ، وهو ما جعل مهندسيها أمام تحديات متعددة. فالضريح كان مطلوبًا توجيهه إلى مكة المكرمة، وكانت أكثر الحلول شيوعًا هو زيادة سمك حائط القبلة، على أن يكون حده الخارجي موازيًا للشارع لاحترام خط تنظيم الطريق، والداخلي موازي للقبلة. تمت هذه المعالجة في أول ضريح يظهر بالمدينة قبل تحول دور الضريح بالمدينة إلى دور لاديني، وهو الضريح الفاطمي أمام خانقاة بيبرس الجاشنكير[٤٣] هذه أدت من آن لآخر إلى مشاكل إنشائية والتي جعلت من الفتحات في اتجاه الشارع غريبة . ويمثل ضريح الصالح أيوب مثالاً شديد الغرابة حيث تحولت فتحات الشبابيك إلى ممرات وصل طول أحدها إلى خمسة أمتار .

اتبع أسلوب أكثر ذكاء في مدرسة تغري بردي حيث كان الاختلاف بين اتجاه القبلة والشارع كبيرًا، وفي هذه الحالة جعل المعمار الجزء الداخلي للمبنى على زاوية ٤٥ درجة مئوية مع واجهته، ونتج عن ذلك إبداع معماري فريد في توجيه المبنى وتوزيع فراغاته الداخلية، وانعكس ذلك على فتحات الشبابيك . وفي مدرسة خاير بك ٩٠٨هـ / ١٥٠٢م . حول المعمار كتلة القبة المربعة للاتجاه نحو القبلة بواسطة التحكم في طبيعة الفتحات المطلة على الشارع[٤٤].

شاب بعض محاولات التوفيق بين موقع الضريح والتوجه إلى المسجد الحرام بمكة المكرمة أخطاء في تحديد القبلة بالضبط، ويلاحظ ذلك من الفارق بين درجتي محراب

الصلاة سواء في المسجد أو المدرسة الملحق بها الضريح ومحراب الضريح، ففي مسجد ألماس الحاجب (٧٣٠ هـ / ١٣٢٩ - ١٣٣٠ م) يصل الفارق بين المحرابين إلى٢٢ درجة، وفي مسجد أيدمر البهلوان قبل (٧٤٧ هـ / ١٣٤٦م) حيث بلغ الفارق عشر درجات، ومسجد وضريح سودون القصراوي قبل ٨٧٣هـ / ١٤٦٨م ، حيث بلغ الفارق ١٨ درجة ٤٥وترى كريستل كيسلر أنه في المراحل المتأخرة من العمائر الضريحية بالقاهرة، (لوحة رقم ٧) كان الشغل الأكبر للمنشئ هو مجده الشخصي مما جعله يهمل أهم مطلب ديني يحتاجه، وهو اتجاه القبلة الذي توجه إليه رأس المتوفي عند دفنه، وهذا يعكس طبيعة العصر المملوكي، وهو احترام الشريعة الإسلامية ومخالفتها في الوقت نفسه[٤٦]. لم يكن الغرض إذا من عمل محراب داخل الضريح إلا لتأكيد اتجاه القبلة التي سيوسد المتوفي إلى جهتها . ولم يكن المحراب للصلاة في أغلب الأحيان .

كان الضريح معلم بارز من معالم السلطة السياسية ورمزيتها في العديد من مدن العالم الإسلامي وأبدع المعمار في تكوينه وزخرفته ليصبح أحد مفاخر السلطة، وبلغ هذا الأمر ذروته في ضريح تاج محل في الهند، يقع الضريح على الضفة اليسرى من نهر جمنا، وهو عبارة عن ضريح من النوع المعروف بأضرحة الحدائق، تتقدمه حديقة فخمة بها حوض ماء تنعكس فيه صورة المبنى نفسه .

وعلى البعد وراء الضريح بناء آخر عبارة عن مسجد، ويتقدمه خان يستخدمه حاليًا بوابة ضخمة . والضريح مصفح بالمرمر الناصع البياض في حين أن البناءين أمامه وخلفه من الحجر الأحمر . وهذا يؤدي إلى إبراز الضريح بمرمره الأبيض . والضريح مشيد على مسطبة مربعة طول ضلعها حوالي ٥٠ مترًا يزخرفها وحدة مكرره من دخلات معقودة قليلة الغور ومسطحه من الداخل، وفي كل ركن من أركان المسطبة مئذنة . والضريح مقام وسط المسطبة . وهو بناء مشطوف الأركان، وفي كل شطف عقدان فارسي ضخم (مدبب) وفي كل من جانبي المدخل عقدان يتماشيان مع عقدي الأركان ويفصل بين العقود جميعًا أعمدة رشيقة مندمجة ترتفع إلى ما فوق سطح

الضريح، وحجر المدخل عميق بعض الشيء ويؤدى إلى باب الضريح، وهو باب معقود يفوقه نافذة تكاد تساويه في الشكل والحجم . ويعلو البناء قبة بصلية ضخمة فوق رقبة طويلة . وفي أسفل القبة شريط من وحدات نباتية أشبه بشجيرات محورة تبدو وكأن القبة تنبثق منها . وتحف برقبة القبة قباب أربعة تقوم على ثمانية عقود مفصصة ترتكز على دعائم، أما فى الداخل فيوجد قبران من المرمر هما قبرا شاه جهان وزوجته ممتاز محل . وسطح البناء من الداخل على هيئة قبة نصف كروية هى القبة الداخلية التى تعلوها القبة الخارجية البصلية . جمع تاج محل إذن بين الفخامة فى المظهر والدقة فى النسب المعمارية والجمال فى العناصر الزخرفية[٤٧].

يعرف نموذج تاج محل بأضرحة الحدائق، وإن كان بناؤه ارتبط بوفاء شاه جهان لزوجته، إلا أنه ضريح سلطوى يعبر عن قوة السلطة واستقرارها فى الهند، ومن أبرز نماذج هذه الأضرحة في الهند ضريح همايون فى دلهى ١٥٦٥م. وهو إن كان أقل جمالاً من تاج محل إلا أنه يشبهه، ويشكل ضريح تاج محل قمة التطور نحو الكمال الفنى والمعمارى .

يقودنا استخدام القبة في العمائر الضريحية، إلى لفت الانتباه أن القبة كمفردة معمارية تغرى بتحميلها بمدلول رمزى، ظهر هذا فى صورة تحد حضارى قبله العثمانيون حينما أرادوا التفوق على آيا صوفيا، فعندما فتحت القسطنطينية على يد السلطان محمد الفاتح دخلها ثم زار كنيسة آيا صوفيا، وأمر بأن يؤذن فيها للصلاة إعلانا بجعلها المسجد الجامع للمدينة . وأعطى الفاتح حرية العبادة للديانات فى المدينة فى عقب ذلك[٤٨].

ومنذ ذلك الحين مثلت قبة أيا صوفيا بضخامتها وارتفاعها الشاهق تحدياً حضارياً للعثمانيين، أخذ المعماريون هذا التحدى مأخذ الجد. وكان هدفهم ليس تقليد أيا صوفيا بل التفوق عليها. ومن هذا المنطلق اتخذوا من القبة المركزية رمزاً للدولة العثمانية والإسلام ، حيث اعتبر المسجد هو الرمز الحى للإسلام الذى تسعى الدولة لنشرة كدين، وتمثل القبة المركزية بالمسجد الدولة بينما تمثل القباب الأصغر الأقاليم

والولايات التابعة لها[٤٩]. ويؤكد هذه الرمزية استخدام القبة كوسيلة رئيسية للتغطية قبل فتح القسطنطينية[٥٠]. وكانت القبة عند قدماء الأتراك تمثل السماء ، ومن المحتمل فى ضوء ذلك أن تكون القباب عندهم رمزًا للسماء التى تغطى وتحمى الدولة خاصة مع ملاحظة أن الأعمدة والدعائم التى كانت تحملها يسجل عليها أسماء الخلفاء الراشدين الأربعة الذين اعتبروا عند الصوفية أقطابًا يحملون أركان العالم[٥١].

علقت قبة آيا صوفيا أذهان العثمانيين والأوربيين، خاصة مع التأثير الضخم الذى تركته كنيسة آيا صوفيا (هاجيا صوفيا) منذ إنشائها فى القرن السادس الميلادى بكل فخامتها، على عمارة الكنائس فى أوروبا . وفى هذه الكنائس استخدمت القبة شبه الكروية بشكل تغلب عليه الرمزية ، ولم يكن قطر قباب هذه الكنائس يتعدى العشرة أمتار، ورفعت على أعمدة عالية، وهى طريقة لم يستخدمها المعماريون العثمانيون[٥٢] .

لقد حافظت القبة في أوروبا على دلالتها الرمزية، ففى كنيسة "سانت بيتر" فى روما كان إنشاؤها مشروعًا يحمل مفهومًا مثاليًا ونظريًا تصوره ليوناردو دافنشى فى أول الأمر ثم قام برامانت بتطويره، ولكن الذى بناه ميشيل أنجلو الذى أضاف عليه المزيد من التحسينات الإنشائية . ولعل استمرار التنويع فى تصميم القبة يوضح مدى رسوخ القبة كمفهوم رمزى فى التقاليد الأوربية ، بدءًا من استخدامها فى الكنائس حتى بناء قاعات الاجتماعات فى القرن العشرين[٥٣].

شاع في أوروبا اختلاف الشكل الخارجى عن الداخلى للقبة . إذ شيدت القباب بصدفتين واحدة خارجية وأخرى داخلية . وأولى المعمار مطلق عنايته للشكل الخارجى، وهو ما يبين مدى رمزيتها فى التعبير عن المبنى عن بعد[٥٤]. ويختلف المعمار العثمانى عن الأوربى في ذلك، فهو يطبق حساب المثلثات للقباب شبه الكروية ذات الشكل الخارجى والداخلى الموحد مع تطوير تكاملها فى ملامح الشكل الخارجى المركب والفراغ الداخلى، مما أوجد لديهم معالجة مكانية أصلية كاملة، جوهرها الإنشائى هو

البساطة المتفردة في تاريخ طراز القباب، باستثناء معابد الآلهة الرومانية، وكذلك عناصر الأضرحة الإسلامية في الشرق[٥٥].

دأب الأتراك تبعًا لسيطرة فكرة آيا صوفيا على أذهانهم على المقارنة المعمارية ما بين تخطيط مسجد بايزيد وتخطيط آيا صوفيا . شيد مسجد بايزيد بإستانبول بين عامي ١٥٠١ و١٥٠٦م[٥٦]، (شكل رقم ٢٠) على يد المهندس خير الدين، وبصرف النظر عن وجود قبة مركزية ونصفي قبة في المسجد، فإنه لا وجه لمقارنة أحد المبنيين بالآخر، لا من حيث التخطيط ولا من حيث أسلوب البناء . والحقيقة أنهما يختلفان تمامًا، وكل منهما عالم مستقل بذاته . فمسجد بايزيد يمثل تطورًا طبيعيًا للعمارة العثمانية السابقة عليه ، أما آيا صوفيا، فإنها وإن أثارت إعجاب المعماريين العثمانيين، إلا أن الأفكار التي أوحت بها إليهم كانت موجودة في أساليبهم وفنون عمارتهم[٥٧] .

استمر المعماريون في إستانبول في تطوير عمارة القباب، فشيد مسجد سليم الأول بقبة بلغ قطرها ٢٤ مترا، وهي بذلك تمثل نجاحًا رائعًا من الناحية التقنية، إلا أنها تفتقد دفء الإبداع. فثقل القبة يقع على الجدران . وهي غير مرتفعة وهو ما عكس ضعفها وعدم تعبيرها عن قوة السلطة أو قوة عمارتها . وكان على العمارة العثمانية أن تنتظر سنانًا .

ظفر عصر كل من السلطانين سليمان القانوني وسليم الثاني بالمعماري العظيم سنان[٥٨]. قام سنان في أول أعماله باستكشاف ما يمكن أن يعطيه الفراغ المتاح أخذًا في الاعتبار استمرارية التقاليد المعمارية العثمانية التي ظهرت في أزنيك وبورسة وأدرنة ، وتظهر أهم مراحل عبقرية سنان المعمارية من خلال ثلاثة آثار عظيمة هي : مسجد شهزادة (شكل رقم ٢١) ومسجد السليمانية بإستانبول (شكل رقم ٢٢) والسليمية بأدرنة (شكل رقم ٢٣، ٢٤) .

كان بناء شهزادة بأمر من السلطان سليمان القانوني لسنان، وكان ذلك العام ١٥٤٨ م، واستغرق هذا العمل أربع سنوات، ونرى فيه المحاولة الأولى لسنان في

معالجة مشكلة قباب آيا صوفيا وبايزيد، عندما ابتكر النموذج المثالي للمبنى ذى القبة المركزية وأنصاف القباب الأربعة حولها . وسنان بهذا العمل يكون قد حقق أحلام مهندسي النهضة[٥٩].

بنى بعد ذلك سنان مجمع السليمانية للسلطان سليمان القانوني على واحدة من ربوات إستانبول التي تطل على خليج القرن الذهبي المؤدى لمضيق القرن البسفور ، واستفاد من مدرجات هذه الربوة فى تصميمه، قام التصور الذى وضعه سنان للمسجد على أن يكون وحدة مستقلة لها فناء ذو بوائك ، وأن يعكس تخطيطة الداخلي مظهرة الخارجي، وجعل قطر القبة الرئيسية بالمسجد ٥٠، ٢٦ متراً وارتفاعها ٥٣ متراً، وهي أكثر قباب إستانبول ارتفاعاً بعد آيا صوفيا وترتكز القبة على أربع دعامات ضخمة، ولزيادة اتساعها من ناحيتي المدخل والقبلة أضيف لهما نصفا قبة من كل ناحية بارتفاع ٤٠ متراً . ثم وسعت هاتان المنطقتان بحنيات ركنية إضافية ، أما المساحتان الموجودتان إلى اليمين واليسار فقد غطيت كل منها بخمس قباب . وبدلاً من الرتابة التي قد تنجم عن استخدام قباب صغيرة متماثلة ، فقد عمد سنان إلى ابتكار جذاب غير مألوف يتلخص فى تبادل بين قبة صغيرة وأخرى كبيرة حسب المساحة التى تغطيها القبة ، وكانت القبة الوسطى هى الأكبر وتتعادل فى اتساعها مع القبة الركنية، وبهذا يكون قد تم نوع من التكامل بين منطقة وسط المسجد وبين منطقة البلاطات الجانبية، ويكون المظهر الخارجي كشف بوضوح عن داخل المسجد بكل تفاصيله الدقيقة . وإذا كان الداخل إلى المسجد يمتلئ بإحساس باللانهائية، فما ذلك إلا نتيجة لارتفاع القبة الشاهق ولإبداعات الزخارف الخزفية التي تكسو القبة .

أبدع سنان وهو فى الثمانين من عمره، مسجد السليمية فى أدرنه، واشتمل هذا المسجد على كل الابتكارات والتجديدات التى استحدثها سنان حتى ذلك الحين، بالإضافة إلى مستحدثات العمارة العثمانية، استغرق بناء هذا المسجد خمس سنوات من ١٥٦٩ إلى ١٥٧٤م . وهو يمثل الرمز الحي لمدينة أدرنه والدولة العثمانية . أنشىء هذا المسجد بأمر من السلطان سليم الثانى . يظهر هذا الأثر متجلياً من بعيد بقبته

الكبيرة ـ ذات قطر يبلغ ٥٠ ،٢١ متراً ـ أى أكبر من قطر آيا صوفيا ـ وبمآذنه الأربع الرشيقة، التي تدور حول رقبة قبته المثمنة، وتتوافق ضخامة القبة وارتفاعها مع المساحة الكبيرة في الداخل، حتى لكأنه يمكن اعتبارها قمة التطور في بناء القباب في العالم بأسره . وجاء في (تذكرة البنيان) التي يقال أنها من إملاء سنان، وصف لهذه المنشأة بقوله (وترتفع المآذن الأربع عند أركان القبة الأربعة، ولكنها ليست غليظة كالبرج، مثلما هو الحال في مآذن أوج شرفلي . ولا يخفى بالطبع ما هناك من صعوبات تواجه بناء مآذن سامقة كمآذن السليمية، التي تضم كل منها ثلاث سلالم منعزلة . وإذا كان قد شاع بين المهندسين المسيحيين القول بتفوقهم على المسلمين، لأنه لم تقم في العالم الإسلامى كله قبة تضارع أو تنافس آيا صوفيا، فقد حز في نفسي كثيراً أن يقال ان بناء قبة بمثل ضخامة آيا صوفيا، ربما يكون من الأعمال العسيرة ولهذا قررت مستعيناً بالله – إقامة هذا المسجد ـ في عهد السلطان سليم خان، جاعلاً قبته أوسع من آيا صوفيا بمقدار ستة أذرع وأعمق منها بمقدار أربع أذرع)[٦٠] . وقبة السليمية محمولة على ثماني دعامات قوية، لها سنادات طائرة .

هكذا أصبح سنان أستاذاً كبيراً في بناء القباب وفي تنسيق المساحات، وعبقرياً باقتدار ونجاح في تصميم القباب المركزية التي كانت الأمل والمثل الأعلى عند معمارى عصر النهضة في إيطاليا . وبراعة سنان أتت من المفهوم المعمارى الذى انطلق منه، والذى يهدف إلى نسق بنائي سليم ومساير لمتطلبات حل مسائل الفراغ والحجم[٦١]. ويبدو أن تصور سنان نابع من التجليات العضوية للعمليات المعمارية التي يتحكم المعمارى في كل خطوة من خطواتها . ففي المساحات الداخلية الواسعة قد نتصور الأبدية في التعبير عن المنحنيات السماوية للقباب والعقود الكبيرة مقارنة بالتسطيح أو الامتدادت السطحية للحياة البشرية ممثلة في الخطوط الأفقية المستقيمة للأجزاء السفلية . وفي الواقع أن هذه الازدواجية أعلى وأسفل تلك الفراغات الضخمة هى التى توجد المضمون العاطفي في عمارة سنان .

وإذا كان للقباب في بعض استخداماتها رمزية سياسية مباشرة كانت أم غير مباشرة، فقد استخدمت أيضاً التعبير عن مقر الحكم أو العرش بصورة صريحة فقد كان يعلو قصر الإمارة فى دمشق قبة خضراء أعطت القصر اسمه[٦٢]. كما قام الحجاج بتقليد سادته بإقامة قبة خضراء لدار الإمارة فى واسط[٦٣]. وكان يعلو قاعة العرش أو الحكم بقصر الذهب في بغداد قبة كبيرة خضراء على رأسها تمثال فارس بيده رمح يعبر عن قوة الدولة وبطشها فى مواجهة أعداءها[٦٤]. وفى سامراء تميزت الدار الخاصة بالخليفة المعتصم بجناح قاعة العرش المؤلف من قاعة مربعة مركزية مسقوفة بقبة[٦٥]. واستخدمت القبة الخضراء كذلك لتسقيف دار العدل فى قلعة صلاح الدين الأيوبى بالقاهرة، التى شيدها الناصر محمد بن قلاوون لتكون مقراً لنظر المظالم ولاستقبال السفراء وكذلك للعرش المملوكى، ومقراً للاحتفالات الرسمية. هكذا كان للقبة مدلول سلطوى رمزى منذ فترة مبكرة فى تاريخ العمارة الإسلامية .

المستوى الثالث : يتمثل فى العلاقة الفكرية بين السياسة والعمارة .

هذه العلاقة هى التى تحكم طبيعة العمارة وموضوعاتها وحركيتها وتخطيطها . وهى تنبع من التوجه السياسى للسلطة. هذا التوجه يكون أيدولوجيًا، ينعكس على العمارة فى صور متعددة، وهو لا يحدث دفعة واحدة، بل يطل على العمارة القائمة على مراحل حتى يكسبها عند التحول من نمط إلى نمط بتغير السلطة شخصية جديدة، تعرف عند الآثاريين والمعماريين بالطراز المعمارى.

تنشأ السلطة السياسية عادة من حاجة البشر إلى التجمع، فالإنسان مدنى بطبعه أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدنية، وهى فى اصطلاح ابن خلدون تعنى العمران[٦٦]. فسر ابن الأزرق[٦٧] ما ذكره ابن خلدون فى هذا الشأن بقوله" أن الإنسان مدني بالطبع، أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدينة عندهم - الفلاسفة - ليحفظ به وجوده وبقاء نوعه، إذ لا يمكنه انفراده بتحصيل أسباب معاشه"[٦٨]. وتحدث ابن تيمية عن الاجتماع المدنى، وقال : " أن بنى آدم لا تتم مصلحتهم فى الدنيا ولا فى

الأخرة إلا بالاجتماع والتعاون، التعاون على جلب منافعهم والتناحر لدفع مضارهم " وينهي كلامه بقوله : " ولهذا يقال أن الإنسان مدني"(٦٩).

مما سبق نرى أن الاجتماع الإنساني فطرة مجبول عليها الإنسان للحصول على منافعه فى الدنيا بدأت بالعجز الفطرى والذى دفع إلى الخضوع للخالق ومن ثم البحث عن الرزق، ثم التعاون لسد حاجات البعض للبعض، لتنتهى إلى اتخاذ المدن، وهى الصورة الإنسانية للاستقرار المؤقت الذى يدوم بدوام الحياة . والإنسان عند بداية ظهوره على الأرض تعاون مع أخيه الإنسان فقامت الحضارات، وظهرت الزراعة والقرى والمدن التى تشكل منها إقليم ثم من الأقاليم دولة . هكذا كان الحال فى حضارتى مصر والعراق .

هذا ما عبر عنه القزوينى(٧٠) عند حديثه عن ضرورة المدن بقوله : " أنه عند حصول الهيئة الاجتماعية لو اجتمعوا – يقصد البشر – فى صحراء لتأذوا بالحر والبرد والريح، ولو تستروا بالخيام والخرقاهات لم يأمنوا مكر اللصوص والعدى، ولو اقتصروا على الحيطان والأبواب كما ترى فى القرى التى لا سور لها، لم يأمنوا صولة ذى البأس، فألهمهم الله تعالى اتخاذ السور والخندق والفصيل، فحدثت الأمصار والمدن والقرى والديار . ثم أن الملوك الماضية لما أرادوا بناء المدن، أخذوا آراء الحكماء فى ذلك، فالحكماء اختاروا أفضل ناحية فى البلاد، وأفضل مكان من السواحل والجبال ومهب الشمال، لأنها تفيد صحة أبدان أهلها وحسن أمزجتها، واحترزوا من الآجام والجزائر وأعماق الأرض، فأنها تورث كرباً وهماً .

واتخذوا المدن سوراً حصيناً، وللسور أبواباً عدة حتى لا يتزاحم الناس بالدخول و الخروج، بل يدخل ويخرج من أقرب باب إليه . واتخذوا لها قهندزا لمكان ملك المدينة والنادى لاجتماع الناس فيه، وفى البلاد الإسلامية المساجد والجوامع والأسواق والخانات والحمامات، ومراكض الخيل، ومعاطن الأبل، ومرابض الغنم، وتركوا بقية مساكنها لدور السكان، فأكثر ما بناها الملوك العظماء على هذه الهيئة، فترى أهلها موصوفين بالأمزجة الصحيحة والصور الحسنة، والأخلاق الطيبة، وأصحاب الأراء

الصالحة والعقول الوافرة، واعتبر ذلك بمن سكنه لا يكون كذلك مثل الديالم والأكراد، والتركمان وسكان البحر في تشويش طباعهم وركاكة عقولهم واختلاف صورهم.

ثم اختصت كل مدينة لاختلاف تربتها وهوائها بخاصية عجيبة، وأوجد الحكماء فيها طلسمات غريبة، وأحدث بها أهلها عمارات عجيبة، ونشأ بها أناس فاقوا أمثالهم في العلوم والأخلاق والصناعات"[٧١].

وحديث القزويني يحمل العديد من الدلالات المعمارية والتي تتعلق بتكوين ارتباط العمارة بالسلطة، فعندما تكون الهيئة الاجتماعية تتشكل المدن، التي تحتاج إلى سور يوفر لها الأمن، وأشار إلى القيمة الحضارية لحياة المدينة وما تتميز به عن غيرها، وتميز المدن عن بعضها . وفي هذا إدراك مبكر للفروق بين المدن سواء كانت طبيعية أو ناشئة عن أنشطة ساكنيها . ويظهر من كلام القزويني تأثره بنمط مقر الحكم في مدن أواسط آسيا، حيث أنه ولد بقزوين وطاف بهذه المنطقة وبلاد فارس والعراق (ويطلق على مقر الحكم هناك القهندز[٧٢]. وهو عبارة عن قلعه داخل المدينة قد تكون على تبة جبليه منفصلة، أو سور يحيط بقصر الحكم والدواوين يتوسط المدينة، بينما يحيط بالمدينه ككل سور كبير، وأشهر الأمثلة على ذلك في مدينتي بخارى وسمرقند[٧٣]. وفرق القزويني بين المدن الإسلامية وغير الإسلامية من حيث التكوين الداخلي .

وهذا يعني أن هناك ترابطًا تلازميًا بين المدينة والعمارة والسلطة الحاكمة، وهي مكونات تتكامل مع بعضها، وتؤثر في بعضها، وربط بناء المدن بالتطور الحضاري للإنسانية، وبوجود ملوك عليها يتولون بنائها، أو حكام لها يقومون عليها، فيبنون الأسوار والمرافق العامة . وفي ضوء هذه العلاقة نستطيع أن نرى الصيغة التي تربط بين مكوناتها، هذه الصيغة عادة لا تكون مرئية بصوره مباشرة، لأنها الفكر الذي يشكل المجتمع . نرى هذا منذ وقت مبكر في تاريخ الإنسانية، حيث ارتبط اصطلاح السياسة polis بمعنى المدينة ونسب إلى الاصطلاح الإغريقي politiea بمعنى اجتماع المواطنين وممارستهم شئون الحكم والسلطة في إطار دولة المدينة[٧٤] وهذا ما كان يتم في أثينا حيث نشأ الاصطلاح، كان ينقص أثينا الكثير من مظاهر الراحة المادية،

مقارنة بكبريات المدن، فقد كانت مدينة للمزارعين الذين يتوجهوا إلى أراضيهم للعناية بها، تناولت أثينا السلطة، بطريقه مثالية، فكان يتم اختيار ممارسى السلطة بالقرعة من بين الذكور، وعندما كانت تنشأ الحاجة الماسة إلى محترفين لإدارة شأن من شئون المدينة، كان المختارين بالقرعة يعينون مجالس من المحترفين لإدارة الأمور الفنية كالإدارة المالية أو بناء أحواض السفن . وتتخذ القرارت المصيرية بالنسبة لمدينة على يد مجلس الجماهير الذى يضم كل من له حق التصويت بالمدينة . وقامت إلى جانب ذلك منشآت معمارية أثرت الحياة والمشاركة الحياتية لأهل أثينا، مثل الإكروبول الذى يشرف على المدينة . وفى مهرجان الباناثينيا panathenea كان يتجمع الأثنييون لتقديم الهدايا للربة أثينا .

ولقد كان المسرح الأثينى، وهو شبه دائرة هائلة من الدرجات التى نحتت فى جبل منحدر، متنفساً للمشاركة بالمدينة، إذ شهد عروض مسرحية تعكس طبيعة هذا المجتمع إذ كان المشاهد والممثل يتبادلان الأدوار . وكان هذا مما يعمق الوعى الخاص والتعبير الحر .لعب المسرح فى أثينا دوراً سياسياً هاماً حيث عكس واقع المجتمع وعمق من المشاركة الاجتماعية لأهل المدينة . وبرز هذا الدور أثناء الغزو الإسبرطى لأثينا حين قدم أريستوفانس مسرحية أهل أرخانيا the archarnians التى قام بطلها بعقد سلام خاص مع العدو .

تمثل أرسطو مدينته الفاضلة من خلال حياة أهل أثينا التى جمعت بين العمل والمشاركة الشعبية التى تتطلب وقت فراغ بقوله (أن المدينة يجب أن تكون على نحو يمكن سكانها من العيش مع الاستمتاع بوقت الفراغ باعتدال وحرية)[٧٥] كان أرسطو أقل انبهاراً من أفلاطون بالأشكال المثالية، وأشد اهتماماً بالمسار والهدف والنمو والإمكان بالنسبة للمدينة، وهو ما أعطى رؤيته درجه من الحيوية .

كان من المتوقع أن يتأثر الإسكندر الأكبر أشهر تلاميذ أرسطو بأستاذه، حين شيد سبعين مدينه أطلق على معظمها اسم الإسكندرية، كتب البقاء منها للإسكندرية المصرية، شيدها الإسكندر لتكون عاصمة للحضارة الهلينية فى مصر. اتبع الإسكندر

فى تخطيط هذه المدن صوره اقرب لمدينة أفلاطون . كان أرسطو فى دراسته للمدينة الفاضلة، أشد تقديراً للتنوع والتعدد والاحتياجات المحلية الخاصة من أستاذه أفلاطون . إن مدينة أفلاطون المثالية هى بمثابة المطلق الهندسى ، قوامها ٥٠٤٠ مواطنًا و٥٠٤٠ قطعة أرض، وثلاث طبقات من الناس تتعلم وتعيش منفصلة، والمدينة مقسمة إلى اثنى عشر قسماً ينفرد كل منها بآلهة ومعبده . ويمتد كل بيت منها كالسور (وتتخذ المدينة هيئة المسكن الواحد) كل ما فيها ـ باختصار ـ منتظم وموحد . نشأت هذه الرؤية الأفلاطونية من إعجابه بالانضباط والتنظيم العسكرى الإسبرطى[٧٦]. ولعلها الجذر الذى اشتقت منه فكرة النظام التى خضعت لها الدولة ومن ثم المدينة فى الفكر الأوربى المعاصر، وتركت آثارها بصورة واضحة على المدينة الغربية .

صمم الإسكندر مدينته الإسكندرية المصرية، بعد أن ربط بينها وبين الجزيرة التى تتقدمها على شاطئ البحر بلسان، فشق الطرق العريضة بها على شكل مستطيل متشابك، تمتد الطرق الطويلة منها شرقًا وغربًا بحذاء اللسان، أما الطرق القصيرة فتمتد شمالاً وجنوبًا من البحر إلى البحيرة . ويصل اتساع الشوارع مابين ١٨، ١٩ قدمًا، أما الشارع الرئيسى الممتد شرقًا وغربًا، وهو شارع كانوبيس، فلعله كان يصل فى اتساعه إلى مائة قدم[٧٧]. وهكذا نجد أن كل شيء صمم لضمان الحركة المنسابة المباشرة . لقد كان الهدف أن تكون الإسكندرية مثلاً يحتذى فى الفاعلية والبساطة الواضحة . فكانت الإسكندرية المثل الأعلى لحاكم سيطر على العالم، ويريد أن يظهر اتساع سلطاته وانتظامه، ونموذجًا لقائد أجنبى يخشى التهديد المحتمل من جانب أحياء وطنية تحميها شوارع ضيقة ملتفة[٧٨] .

لقد عكست الإسكندرية رغبة السلطة فى السيطرة عليها، بل وزرعت الإبهار والرهبة فى نفوس زائريها، ومثل ذلك نص ذكره الروائى اليونانى" أخيل تاتيوس " Achhilles Tatius "الذى زار المدينة فى أوج ازدهارها حيث قال : " بلغنا الإسكندرية بعد رحلة استغرقت ثلاثة أيام، ودخلتها من بوابة يقال بوابة الشمس وبهرنى على التو جمال المدينة الأخاذ الذى ملأ عينى بالبهجة . فقد كان هناك صفان متوازيان من

الأعمدة يمتدان فى خط مستقيم، من بوابة الشمس إلى بوابة القمر (وهما المعبودان اللذان يقومان على حراسة المدخل) وقرب منتصفها يقع الجزء المكشوف من البلدة، ويتفرع منه عدد من الشوارع يبلغ من الكثرة حداً يجعلك تتخيل، حينما تمر بها، أنك فى بلاد أخرى، مع أنك مازلت فيها . ولما تقدمت قليلاً، وجدتنى فى الحى الذى أطلق عليه اسم الإسكندر - يقصد الحى الإغريقى - وقد قسمت هذه المدينة الرائعة إلى مربعات صف من الأعمدة يقطعه صف آخر مساوٍ له فى الطول بزاوية قائمة ... وقد جلت فى شوارعها فلم يشبع منى النظر أيضًا . لقد راعنى شيئان غريبان شاذان بصفه خاصة - وكان يستحيل على أن أحدد أيهما أعظم . حجم المكان أم جماله، المدينة نفسها أم سكانها، فالمدينة كانت أكبر من قارة، والسكان يفوقون الأمة عدداً . ولما تطلعت إلى المدينة شككت فى أن يتمكن أى جنس من الأجناس من أن يملأها، ولما نظرت إلى أهلها سألت نفسى إن كان يمكن لأى مدينة أن تتسع فتستوعب هؤلاء جميعًا . ومع ذلك فقد بدا التوازن تامًا فى كل شىء[٧٩].

هكذا نجح البطالمة فى جعل الإسكندرية مبهرة، فقد أصبحت أكبر مدينة فى العالم بعد تأسيس الإسكندر لها عام ٣٣١ ق . م بقرن . وتكونت من ثلاثة أحياء أساسية الحى اليونانى ويقع على الساحل والحى المصرى الوطنى فى الغرب، والحى اليهودى فى الشرق، بالإضافة إلى أحياء الوافدين، وكانت هذه الأحياء مدنًا قائمة بذاتها . وهو مايكرس العنصرية البطلمية أو الرومانية ضد المصريين من خلال العزل المدينى، وليس هناك وجه للمقارنة بين أحياء المدينة المنفصلة . فقد بنى الإسكندر وكل من تبعه من البطالمة والرومان قصورهم الخاصة كوسيلة لزيادة فخامة المدينة بشكل متصاعد . فاحتلت القصور مابين ربع وثلث المدينة . وكان بها إستاد ضخم، ومسرح مدرج، وحدائق عامة غناء، وفنار عده القدماء إحدى عجائب الدنيا[٨٠].

تعكس الإسكندرية فلسفة السلطة فى الحضارة الهلينستية التى تسعى إلى تجميل الحياة باعتبارها أثرًا تالدًا أو فنًا أو فكراً أو قوة، وهو ما جعل المدن الهلينستية ومنها الإسكندرية تفتقد التفاعل الإنسانى والتلقائية، لخضوعها لفكرة النظام الصارم والقوة

المتنامية، واستعيض في الإسكندرية المدينة ذات الفخامة والإبهار المطلقين عن البشر بالصروح، وعن الإحساس بالفن بالمتاحف وعن الشعراء بالقصور حتى تحولت المدينة إلى عمل فني، وتحول الناس من فاعلين مؤثرين، إلى متفرجين مشغولين لا ينتهي بصرهم من التأمل في كل شيء، وسعى الحكام إلى هذا فجعلوا على سبيل المثال مواكبهم حدث ينتظره الناس بشغف لمشاهدته، وحاولوا أن يبلغوا به حداً لا نستطيع أن نراه في أي عنصر آخر . لاحظ لويس ممفورد هذا : " تأمل المسرح " المعد لتتويج فيلادلفوس البطلمي، وهو نموذج لملوك هذا العصر في قمة قوتهم، لقد جهز موكب تتويجه ليشترك فيه ٥٧ ألف من المشاة، ٢٣ ألف من الخيالة وعدد لا يحصى من العربات بينها ٤٠٠ تحمل أواني من الفضة و٨٠٠ مليئه بالعطور، وعربه سيلينوس (أبو ديونيسيوس إله الخمر) التي يجرها ٣٠٠ رجل تتلوها عربات تجرها الأيائل والجاموس والنعام والحمر الوحشية . فهل ثمة سيرك حديث يمكن أن يطاول هذا السيرك الأقدم ؟ مثل هذا الموكب ماكان ليستطيع أن يشق طريقه حتى بنظام مختل، عبر شوارع أثينا في القرن الخامس[٨١]". ويبرز ممفورد من خلال ذلك اختلاف طبيعة السلطة بين أثينا والإسكندرية وأثر ذلك على المدينتين، فيؤكد على (أن النظم الديمقراطية تضن بإنفاق المال على الأغراض العامة، لأن مواطنيها يشعرون بأن المال مالهم، أما الملوك والطغاة فيبسطون أيديهم كل البسط لأنهم يدسونها بحرية في جيوب غيرهم . زيادة على ذلك لم يكن التتويج هو المشهد الوحيد الرائع في المدينة ، وإنما كانت الحياة بأسرها مشهداً من هذا النوع . ويرى ممفورد أن المدينة الهلينستية (لم تعد ساحة الدراما ذات مغزى، لكل إنسان فيها دور يقوم به وأبيات يقولها، بل أصبحت مكاناً مبهرجاً لاستعراض القوة، ولم تقدم شوارعها إلا واجهات ذات بعدين فقط، لكي تكون بمثابة قناع لإخفاء نظام الإخضاع والاستغلال الشامل)[٨٢] .

وإذا انتقلنا من هذا النموذج السلطوي من المدن والذي بلغ أسوأ أمثلته في روما، حيث تحولت حياه اللهو إلى غاية بلغ فيها الأمر التلذذ بالوحوش تأكل البشر، بعيش الأثرياء ومدراء السلطة في فخامة تامة في عزلة عن باقي أهل المدينة. إلى الفسطاط ذلك المجتمع العمراني، الذي شكل على أسس ولغايات مغايرة، كان ذلك في عصر

الخلافة التي قامت على اختيار الحاكم من بين أفضل أفراد المجتمع، قبل أن يتحول الأمر إلى ملك عضوض .

بعد أن استقر الأمر لعمرو بن العاص اختار تشييد عاصمة جديدة لمصر قرب منف العاصمة الوطنية التي ترمز إلى وحدة دلتا النيل في الشمال مع الصعيد في الجنوب، وبدأ أولى خطواته لتخطيط المدينة، بتشييد مسجده الجامع، والذي بلغت مساحته ٢٥×١٥م٢، وهو أساس التنظيم العمراني للمدينة، وفي شرق الجامع بنى عمرو دار الإمارة، والتي عرفت بدار عمرو الكبرى، وإلى جوارها بنى عبد الله بن عمرو دارًا له، عرفت بدار عمرو الصغرى، وترك عمرو أمام داره فضاء ليكون ميدانًا واسعًا لدواب الجند . والتفت الأسواق حول المسجد[٨٣].

ولما وجد عمرو القبائل تتنافس على المواضع المحيطة بالمسجد، اختار أربعة من قواده يمثلون القبائل الكبرى للفصل بين المتنافسين، وتقسيم الخطط بينهم، حتى لا تنشب نزاعات .. وهؤلاء الأربعة الذين أسندت إليهم هذه المهمة هم : معاوية بن حديج التجيبي، وشريك بن سمي القطيفي، وعمرو بن قحزم الخولاني، وحويل بن ناشر المغافري، وباشر هؤلاء توزيع الخطط على القبائل[٨٤]، وعند هذا الحد ينتهي دور السلطات الإدارية بالمدينة، حيث يقف عند التخطيط العام والإشراف على المناطق الرئيسية، وقد تولت كل قبيلة بعد ذلك تقسيم خطتها بين أعضائها، فجاءت هندسة الخطط بسيطة، حيث تقيم القبيلة منازل لأفرادها على حدود خطتها، وتترك ما يدور عليها فضاء، وأخذ هذا الفضاء يضيق شيئًا فشيئًا، نتيجة للهجرات التي كانت تتوافد على المدينة، بحيث أصبحت الخطة كتلة من المباني تتخللها الدروب والأزقة . (شكل رقم ٢٥).

كانت كل خطة تحتوي على مرافقها الخاصة، بصورة مصغرة، وأول هذه المرافق مساجد الخطط، والمعروف أن أول ما بني بالفسطاط هو المسجد الجامع، وهو المسجد الرئيسي الذي يجتمع فيه المسلمون جميعًا، ويؤدون فيه صلاة الجمعة، ولكن كان إلى جانب هذا المسجد مساجد أخرى صغيرة خاصة بالقبائل، وتقع في داخل خططها،

ذلك أن عمر بن الخطاب لما فتح البلدان كتب إلي ولاة البصرة والكوفة ومصر يأمر كلاً منهم أن يتخذ مسجداً للجماعة، ويتخذ للقبائل مساجد، فإذا كان يوم الجمعة انضموا إلى مسجد الجماعة(٨٥). فكان لكل قبيلة مسجدها الخاص فى خططها، وربما أكثر من مسجد، ومن أمثلة مساجد القبائل بالفسطاط، مسجد لخم(٨٦)، ومسجد عنزة بن ربيعة(٨٧)، ومسجد مهرة(٨٨)، والمسجد الأبيض(٨٩). إلخ . عرفت هذه المساجد بمساجد الصلوات الخمس .

قامت مساجد الخطط بدور كبير فى حياة المدينة، لاسيما فى العصور الإسلامية الأولى، فلم يكن المسجد مكان عبادة فحسب، وإنما كان مكان اجتماع ومدرسة علم، ومجلس حكم، ولذلك كان لكل قبيلة مجلس وربما مجلسين، مجلس فى مسجد الخطة، وثان فى المسجد الجامع . ومن هنا يفهم أن المجلس كان مرفقاً حيوياً للخطة، ففيه كان أبناؤها يجتمعون، وعلماؤها يعلمون، وقضاتها يحكمون، وربما عن طريق هذه المجالس كانت تبلغ التعليمات الرسمية وقرارات الوالى إلى القبائل(٩٠)، وبالإضافة إلى مساجد القبائل الخاصة، كانت الخطط تحتوى على الأسواق الخاصة بها، وعلى المطاحن والأفران، بحيث تتوفر فيها الخدمات الخاصة بالحياة اليومية لسكانها، واحتوت بعض الخطط كذلك على حمامات عامة(٩١).

لم يفكر عمرو بن العاص فى إحاطة الفسطاط بسور، إذا كان موقعها تحميه التلال من الشرق والجنوب، ويحميه مجرى مائى طبيعى هو نهر النيل في الغرب. وهناك سبب أساسى فى عدم تفكير عمرو بن العاص فى تحصين المدينة بسور يدور حولها، هو أنه جاء إلى مصر بهدف نشر الإسلام بها، وهو المشروع الفكرى الذى من أجله فتحت، وفى حالة تسوير مدينته سيعزلها عما حولها، وستتحول إلى مدينة سلطوية خاصة بالطبقة الحاكمة وجيشها، بينما أراد هو أن ينفتح وجيشه على مصر والمصريين، وهذا يفسر سماحه بإقامة الأقباط بها وبنائهم كنائس، فقد اندمج العرب مع المصريين وهو ما ساعد على سرعة انتشار الإسلام بمصر .

مما سبق نستطيع أن نستخلص العديد من النقاط التي أثرت في عمارة المدن الإسلامية في الفترات الزمنية التالية وهي:

- أن تدخل السلطات في الشؤون الإدارية للمدينة، يقف عند حد الخطة المركزية لها، التي تشمل على المسجد الجامع، ودار الإمارة، وبيت المال، والسوق، والشوارع الرئيسية .

- أن تقسيم الأحياء من الداخل يتعلق بالقاطنين فيها، وفي ذلك يتحمل المجتمع داخل الحي إدارة نفسه بنفسه .

- أصبح توفير المرافق بكل حي مسؤولية القاطنين فيه، فإدارة المدينة بنت المسجد الجامع، والقاطنون في الخطة أو الحي بنوا مسجد خطتهم، وكان لهم مجلس يجتمع كبراؤهم فيه، للبت فيما يتعلق بشؤون الحي .

وفي ذلك توزيع للمسئولية، مسئولية إدارة المدينة بصفة عامة، فالإدارة العامة تقع على عاتق والي المدينة، وإدارة شؤون الأحياء تقع على عاتق القاطنين فيها، ومثل هذا النوع من توزيع المسئولية، يولد تفاعلاً بين الناس وبيئتهم العمرانية، تفتقده المدن المعاصرة، ويعمق الإحساس بالمسئولية لدى أفراد المجتمع كافة واشتق توزيع المسئوليات هذا من قول رسول الله صلى عليه وسلم " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته " (متفق عليه).

تميزت الفسطاط بوجود إطارين من السلطة، السلطة العامة التي تحتاج إليها المدن في المرافق العامة كالطرق والأسواق والمساجد الجامعة . ومثل هذه السلطة نظرت حدودها وطبيعتها من قبل علماء السياسة الشرعية، والإطار الآخر السلطة داخل الخطة، وهي سلطة تخضع لقيم المجتمع وقوته، على أفراده، وهي نظرت من قبل الفقهاء فيما يعرف بفقه العمارة .

وهنا نرى الفارق بين المدينة الإسلامية وعمارتها، وبين عمارة أثينا والإسكندرية فقد جمعت الفسطاط بين طبيعة المدينتين دون أن تتعدى أي سلطة على الأخرى، خاصة مع تطور حاجات الإنسان، واندماج المدن في دول كبرى . واستحالة نموذج أثينا، وهو نموذج المدينة – الدولة المحدودة الإمكانيات والحاجات .

فهرس اللوحات والأشكال

اللوحات :

الهوامـــش

(١) ناقش فريد شافعي مناهج المستشرقين في كتابه العمارة العربية في مصر الإسلامية . وبين مدى تعسفهم في تناول العمارة الإسلامية . كما ناقش ودحض العديد من مفترياتهم خاصة كريزويل .

انظر حول ذلك : فريد شافعي (دكتور) العمارة العربية في مصر الإسلامية، عصر الولاة، الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الثانية ١٩٩٤م .

CRESWELL (K. A. C) , EARLY MUSLIM ARCHITECTURE , VOL , 1,2 . OXFORD 1969.

BRIGGS (M.S), MUHAMMADEN ARCHITECTUE IN EGYPT AND PALLESTINE , OXFORD 1924 .

(٢) سامي خشبة، مصطلحات فكرية، ص٤٦، ٥٠ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧م .

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون المغربي، المقدمة، ص ٩٣، دار ابن خلدون الإسكندرية ١٩٩٧م .

(٤) المصدر السابق، ص٢٨٢ .

(٥) باب زويلة أحد أبواب حصن القاهرة الفاطمي، وهو يقع في الضلع الجنوبي لهذا الحصن، والباب الحالي شيده بدر الجمالي وزير الخليفة الفاطمي المستنصر بالله سنة ٤٨٤ هـ / ١٠٩١م، وكان الباب الأول الذي أنشأه القائد جوهر الصقلي يقع إلى الجنوب من هذا الباب عند زاوية سام بن نوح وينسب هذا الباب إلى قبيلة زويلة إحدى قبائل البربر التي جاءت إلى مصر مع الفتح الفاطمي لها .

عبد الرحمن فهمي أسوار القاهرة وأبوابها، بحث في كتاب القاهرة تاريخها وفنونها وآثارها، د. حسن الباشا وآخرون . الأهرام ١٩٦٩ م .

حسن الباشا أحداث عند أبواب القاهرة التاريخية، ص١٦ . بحث تحت النشر .

(٦) قاسم عبده قاسم السلطان المظفر سيف الدين قطز، ص ١١٢ . دار القلم دمشق ١٩٩٨م .

(٧) شجع صلاح الدين الأيوبي أفراد الشعب المصري على الإقامة في القاهرة . وذلك عقب إسقاطه الدولة الفاطمية . وبالتالي إنهاء دور القاهرة كحصن لهم . شحاتة عيسى، القاهرة، ص ١٢١، ١٢٢ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩ م.

(٨) ابن إياس، محمد بن أحمد، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج ٥، ص ٢٠٠ . تحقيق محمد مصطفى ، القاهرة ١٩٦١م .

(٩) الجبرتي، عبد الرحمن ، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج ٤، ص ٢٤٦، ٢٧٧ .

(١٠) حسن الباشا مرجع سابق، ص ٦ .

(١١) حسن عبد الوهاب، تاريخ المساجد الأثرية، ص ٢٢٢ .

حسني نويصر العمارة الإسلامية في مصر، ص ٤٢٦ ، مكتبة زهراء الشرق ١٩٩٦م .

(١٢) الأسحاقي، محمد بن عبد المعطي بن أبي الفتح المنوفي، أخبار الأول فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول، ص ١٢٢ . الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٨م .

(١٣) سعيد مغاوري البرديات العربية في مصر الإسلامية، ص ١٣٥، ١٣٦ . الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٦م .

(١٤) رأفت النبراوي قصة أول نقود عربية في الإسلام، ص ٥٨ : ٦٢ . مجلة القدس، العدد ١٣٤، ١٩٨٨م .

(١٥) الزركشي، محمد بن عبد الله ، إعلام الساجد بأحكام المساجد، ص ٢٧٥ : ٢٩٨ . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٤٠٣هـ .

(١٦) يوسف شوقي قبة الصخرة، ص ١٦، وزارة الإعلام سلطنة عمان ١٩٨٧م .

(١٧) ناصر الرباط نحو إعادة تقييم للثقافة الفنية الأموية، ص ٩٩، ١٠٠ . مجلة أبواب ، ١٩ ، دار الساقي ١٩٩٩م .

(١٨) فريد شافعي العمارة العربية في مصر الإسلامية، ص ٤٠، ٤١، ٧٧، ٧٨ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٤م

(١٩) المرجع السابق، ص ١٠١ .

(٢٠) يوسف شوقي مرجع سابق، ص ٦٤ .

(٢١) يرى الدكتور حسني نويصر أن شجر الدر بنت هذا الضريح قبل العام ٦٤٨ هـ، وأضافت إلى القبة نصًا سياسيًا بنعتها بأنها (عصمة الدنيا والدين والدة المنصور خليل) في الفترة بين ٢٩ محرم سنة ٦٤٨ هـ وهو تاريخ وفاة توران شاه وبين ٢٩ربيع الأخر سنة٦٤٨ هـ، وهو تاريخ تولي أول سلاطين مصر في العصر المملوكي، وهي الفترة التي حكمت فيها دون شريك لها في الحكم .

حسني نويصر العمارة الإسلامية في مصر، ص ١١١ .

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٢٥: ١٣٤ .

(٢٣) بيمارستان لفظ فارسي مركب من بيمار أي مريض وستان بمعنى محل، أي دار المرضى، ويقال أحيانًا بيمرستان أو مارستان، وهو مستشفى عام لمعالجة كافة الأمراض، وقد عرفت مصر هذه المستشفيات منذ العصر الأموي وفي العصر المماليك كان أشهرها البيمارستان المنصوري .

محمد أمين وليلى إبراهيم، المصطلحات المعمارية في الوثائق المملوكية، ص ٢٤ . دار النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٩٠م .

(٢٤) حسام مهدى مجموعة السلطان قلاوون، دراسة معمارية أثرية، ص ١٣ . دراسة تحت النشر .

(٢٥) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله اللواتى الطنجي، تحفة النظار وعجائب الأسفار، ص٣٣ . طبعة مصورة، بيروت ١٩٨٣م .

(٢٦) التيجيبى، القاسم بن يوسف بن محمد بن علي، مستفاد الرحلة والاغتراب، ج، ص ٤، ٥ ٩ الدار العربية للكتاب، ليبيا، بدون تاريخ .

محمد الكحلاوى آثار مصر فى كتابات الرحالة المغاربة والأندلسيين، ص ١٢٥ . الدار المصرية اللبنانية . القاهرة ١٩٩٤ .

(٢٧) بنى المئذنة العالية الناصر محمد بن قلاوون فى سنة ٧٠٣ هـ / ١٣٠٣م على أثر سقوطها فى زلزال سنة ٧٠٢ هـ / ١٣٠٢ م . وسجل ذلك على نص منقوش بالدورة الأولى للمئذنة . إلا أن التصميم المعمارى والإنشائي للمبنى يؤكد أن المئذنة الجديدة بنيت على قواعد المئذنة القديمة .

حسن عبدالوهاب، تاريخ المساجد الأثرية، ص ١١٦، ١١٧ .

حسنى نويصر العمارة الإسلامية فى مصر، ص ١٦٦، ١٦٧ .

حسام مهدى مرجع سابق، ص ١٥ .

(٢٨) DORIS ABOUSEF , THE MINARETS OF CAIRO , P70 , 71 . CAIRO, 1985.

(٢٩) المقريزى، تقى الدين أبى العباس أحمد بن على، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج٢، ص٣٨٠ ، مكتبة الثقافة الدينية . القاهرة ١٩٨٧م .

(٣٠) المصدر السابق، ص٣٨١ .

(٣١) العسقلانى، شافع بن على الكاتب المصرى، الفضل المأثور من سيرة الملك المنصور، ص ١٦٨ . تحقيق دكتور عمر تدمرى، المكتبة العصرية صيدا ١٩٩٨م .

(٣٢) ذكر الدكتور محمد حمزة فى دراسة له عن مجموعة قلاوون أن القبة لم تعد لتكون مدرسة، واعتمد فى ذلك على الاستنتاج من عدد من المصادر التاريخية، غير أن شافع بن على المعاصر لإنشاء المجموعة، والذى رافق قلاوون أثناء زيارته لها أكد أنها أعدت لتكون ضريحاً السلطان بعد وفاته، فيذكر عن زيارته للقبة ما يلى : " فخرج إلى القبة التى أعدت لموارته وشحنها بمحكم أياته ولسان الحال ينشد :

فهنيتها داراً وبطن ضريحها خالٍ

وهذا يعني أنه لم يكن مطروحاً عند تشييدها استخدامها فى التدريس، ولكن من الممكن بمرور الوقت أن يكون العمل فى المدرسة بلغ ذروته واحتيج إلى أماكن إضافية للتدريس، فاختيرت أركان القبة للتدريس .

العسقلانى، مصدر سابق، ص ١٦٩ .

محمد حمزة، السلطان المنصور قلاوون، ص ١٤٠، ١٤١، مكتبة مدبولى ١٩٩٣ م .

(٣٣) محمد حسام الدين إسماعيل بعض الملاحظات على العلاقة بين مرور المواكب ووضع المبانى الأثرية فى شوارع القاهرة، ص ٨١ : ٩١ . حوليات إسلامية، المعهد الفرنسى للآثار، المجلد ٢٥ . ١٩٩٥ .

(٣٤) المقريزى، الخطط، ج٦، ص ٤٠٧، ٤٠٨ .

CHRISTEL KESSLER, FUNERAY ARHITECTURE WILHIN THE CITY, P 258. (٣٥)

بحث ضمن أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة ، ج٢، دار الكتب المصرية ، ١٩٧١م .

(٣٦) أكرم حسن العلبي، خطط دمشق، ص ٢٢٦، ٢٢٧ . دار الطباع دمشق ١٩٨٩م .

CHRISTEL, OP CIT, P 259 . (٣٧)

(٣٨) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة، مكتبة ابن تيمية القاهرة ١٤٠٣هـ .

(٣٩) محمد الكحلاوى أثر مراعاة اتجاه القبلة وخط تنظيم الطريق على مخططات العمائر الدينية بالقاهرة، ص ٩٧ : ١٠٣ . مجلة كلية الآثار . العدد السابع . ١٩٩٦ م.

(٤٠) حول مجموعة الغورى انظر : عوض الإمام الأصول الوثائقية الجامعة لأوقاف الغورى، ص ٢٧، ٣٥ . رسالة دكتوراة، كلية الآداب بسوهاج، جامعة أسيوط ١٩٨٨م .

(٤١) المقريزى، الخطط، ج ٢، ص ٣١٦ .

(٤٢) المصدر السابق، ص ٣١٦، ٣١٧ .

CHRISTEL KESSLER , OP CIT , P 265 . (٤٣)

OP CIT , P 265 . (٤٤)

OP CIT , P 266 . (٤٥)

OP CIT , P 266 , 267 .(٤٦)

هناك عدة عوامل تتحكم بالإضافة إلى ذلك فى عمارة الضريح منها إمكانية التشىء والمساحة المتاحة . انظر حول ذلك، حسنى نويصر عوامل مؤثرة فى تخطيط المدرسة المملوكية، ص ٢٢٧، ٣٦٧ . أبحاث ندوة تاريخ المدارس، سلسلة تاريخ المصريين (٥١) الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٢م .

(٤٧) حسن الباشا عمارة تاج محل الفخامة والجمال، ص ٦، ٧ . مجلة المنهل العدد ٥٧، العام ٦١ . أكتوبر نوفمبر ١٩٩٥ .

(٤٨) محمد حرب العثمانيون فى التاريخ والحضارة، ص ٨٥ . دار القلم دمشق ١٩٨٩ .

(٤٩) نادر عبد الدايم التأثيرات العقائدية فى الفن العثمانى، ص ١٦٦ . رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآثار . جامعة القاهرة ١٩٩٠م .

(٥٠) هدايت تيمور، جامع الملكة صفية . دراسة أثرية حضارية، ص ٢١٩، رسالة ما جستير غير منشورة ، كلية الآثار، جامعة القاهرة ١٩٧٧م .

(٥١) نادر عبد الدايم مرجع سابق، ص ١٦٦ .

(٥٢) دوجان كوبان، سنان مبدع الأبنية القبابية، ص ١٦٠ . مجلة المتحف العدد .

(٥٣) المرجع السابق، ص ١٦٠ .

(٥٤) المرجع السابق، ص ١٦٢ .

(٥٥) المرجع السابق، ص ١٦٢ .

(٥٦) جان بول رو، الفن العثماني في الأراضي التركية، ص ٢٧٩، ٢٨٠ . بحث ضمن كتاب تاريخ الدولة العثمانية، ج٢، تحرير روبير مانتران، ترجمة بشير السباعي، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٣ م .

(٥٧) أوقطاي أصلان آبا، فنون الترك وعمائرهم، ص ١٩٢ . ترجمة أحمد عيسى، أرسيكا، إستانبول ١٩٨٧ .

(٥٨) ولد سنان ٧٩٨ هـ / ١٤٩٨ م في قرية أغرناس قرب قيصرية، والتحق بالإنكشارية إحدى فرق الجيش العثماني، وفق نظام الدوشرمة، العام ١٥١٢ م . اشترك في حملات سليم الأول على بلاد الشام وفارس ومصر وزار البلقان والمجر وجنوب النمسا، اختير ليرأس المعماريين في العاصمة السلطانية حين بلغ الخمسين . وتعددت أعماله في تركيا وولايات الدولة العثمانية . لمزيد من المعلومات عنه انظر : أنور طاهر رضا، سنان ... قمة الهندسة المعمارية الإسلامية، مجلة المنهل العدد ٥١٩ أكتوبر / نوفمبر ١٩٩٤ م .

محمد حرب، مرجع سابق، ص ٢٢٣ : ٢٣٥ .

دوجان كوبان، مرجع سابق، ص ١٥٨ : ١٦٣ .

أوقطاي أصلان آبا، مرجع سابق، ص ١٩٥ .

(٥٩) دوجان كوبان، مرجع سابق، ص ١٦٢ .

جان بول رو، مرجع سابق، ص ٢٨٢، ٢٨٣ .

(٦٠) أوقطاي أصلان آبا، مرجع سابق، ص ٢٠٢ .

(٦١) أدت البيئة شديدة البرودة شتاءً إلى الحاجة إلى مكان متسع مغطى يسع أكبر عدد ممكن من المصلين ومن هنا جاءت أهمية الحجم الكبير للمساجد العثماني .

(٦٢) عفيف بهنسي الشام لمحات أثرية وفنية، ص ١٤٦، ١٤٧ . دار الرشيد للنشر . بغداد ١٩٨٠م .

(٦٣) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، ص ٢٨٨ . دار المسيرة، بيروت ١٩٨٧م .

(٦٤) القـزويـنـي، زكـريا بن محمد بن محمود، آثار البلاد وأخبار العباد، ص ٣١٤، ٣١٥ . دار صادر بيروت ١٩٨٨م .

كمال الدين سامح العمارة في صدر الإسلام، ص ٦٦ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢ .

(٦٥) عبد القادر الريحاوي العمارة في الحضارة الإسلامية، ص ١٠٧ . جدة ١٩٩٠م .

(٦٦) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٠ .

(٦٧) ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد الأندلسي، مؤلف كتاب بدائع السلك في طبائع الملك، وهو كتاب نفيس، يقول محقق الكتاب الدكتور محمد عبدالكريم، أن فيه زعم من زعم، أن أول من عرف بأفكار ابن خلدون ودرس نظرياته هم الأوربيون . وهذا الزعم باطل ليس له نصيب من الصحة بل هو باطل ومردود عليه .

والصحيح أن ابن الأزرق الذى أتى بعد ابن خلدون بثلاث وعشرين سنة هو أول من عرف بأفكاره ودرس مقدمته دراسة عميقة استوجب تلخيصة إياها تلخيصاً محكماً ثم دمجه بهذا التلخيص فى كتابه بدائع السلك . انظر ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، ص ٧ . تحقيق محمد بن عبد الكريم . الدار العربية للكتاب تونس، ليبيا ١٩٧٧ م .

(٦٨) المرجع السابق، ص ٧٦ .

(٦٩) ابن تيمية، تقى الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٦٢ . مكتبة ابن تيمية . ١٩٨٢م.

(٧٠) هو زكريا بن محمد بن محمود أبي عبد الله جمال الدين أبي يحيى الأنصارى القزوينى، ولد فى قزوين من إقليم الجبال بفارس والعراق والشام، وشغل منصب قاضى واسط الحلة بالعراق . توفى سنة ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م . ترك كتابين كبيرين أحدهما فى الطبيعيات وهو عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات . ويسمى أحياناً عجائب البلدان . والآخر فى الجغرافيا وهو آثار البلاد وأخبار العباد .

(٧١) القزوينى، زكريا ابن محمد بن محمود، آثار البلاد وأخبار العباد، ص ٥، ٦ دار صادر بيروت ١٩٩٠م.

(٧٢) القهندز : كلمة فارسية تعنى القلعة أو الحصن القديم، وتكتب بالفارسية كهندز .

النرشخى، أبي بكرمحمد بن جعفر، تاريخ بخارى، ص ٩، تحقيق أمين بدوى و نصر الله مبشر الطرازى ،الطبعة الثانية . دار المعارف ١٩٩٣ .

(٧٣) النرشخى، مصدر سابق، ص ١٠، ١١ .

أمجد يوهميل بورخازكا، بخارى، ص ٤٤، منظمة العواصم والمدن الإسلامية . ١٩٩٣ م .

فيتالى نومكين، بخارى، ص ٢٠، ٢١، ١٢٢ . ترجمة صلاح صلاح . نشر المجمع الثقافى أبو ظبى ١٩٩٥ م .

(٧٤) محى الدين قاسم السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديثة، ص ٢٥ . المعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة ١٩٩٧ م .

(٧٥) كافين رايلى، الغرب والعالم، القسم الأول، ص ١٠٢ : ١٠٦ . ترجمة عبد الوهاب المسيرى و هدى حجازى، مراجعة د . فؤاد زكريا . سلسلة عالم المعرفة . العدد (٩٠) سنة ١٩٨٥ م .

(٧٦) المرجع السابق، ص ١٠٧ .

(٧٧) Mostafa El Abbadi , Alexandria thou and year capital of Egypt , p 35 , 38 in Alexandria the site and the history , Mobil oil Egypt ,1992 .

(٧٨) كافين رايلى، المرجع السابق، ص ١٠٨ .

(٧٩) كافين رايلى، مرجع سابق، ص١٠٩ .

جونيفييف هوسون ودومينيك فالبيل، الدولة والمؤسسات في الفراعنة الأوائل إلي الأباطرة الرومان، ص ٢٢٥ ترجمة فؤاد الدهان . دار الفكر للدراسات ١٩٩٥م.

(٨٠) إبراهيم نصحى مصر فى عصر البطالمة، ص ١٩، ٢٠، ٢١ . موسوعة تاريخ الحضارة المصرية، العصر اليوناني الروماني والعصر الإسلامى . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر والترجمة . بدون تاريخ .

(٨١) لويس ممفورد، المدينة عبر العصور، أصلها وتطورها ومستقبلها، ص٣٦٣، ترجمة إبراهيم نصحى، مكتبة الأنجلو ١٩٤٦م .

كافين رايلي، مرجع سابق، ص١١١، ١١٢ .

(٨٢) لويس ممفورد، مرجع سابق، ص٣٦٤ .

(٨٣) محمود الحسيني التطور العمراني لعواصم مصر الإسلامية، ص ٢٦ . رسالة دكتوراه غير منشورة . كلية الآثار، جامعة القاهرة، ١٩٨٧م .

(٨٤) يذكر المقريزى (أن الخطط التى كانت بالفسطاط، بمنزلة الحارات في القاهرة، فقيل لتلك خطة فى الفسطاط وحارة فى القاهرة) المقريزى، الخطط، ج ١، ص٢٩٦ .

(٨٥) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٤٦ .

(٨٦) ابن عبد الحكم، أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أعين القرشى، فتوح مصر والمغرب، ص ٨٦ . طبعة ليدن، ١٩٢٢م .

(٨٧) المصدر السابق، ص٨٤ .

(٨٨) المصدر السابق، ص٨٧ .

(٨٩) الكندى، أبوعمر محمد بن يوسف، الولاة والقضاة، ص٢٦٠ . مطبعة الأباء اليوسوعيين بيروت ١٩٠٨م.

(٩٠) عبدالله خورشيد، القبائل العربية فى مصر، ص ٢٣٢، ٢٣٣ . القاهرة ١٩٧٧م .

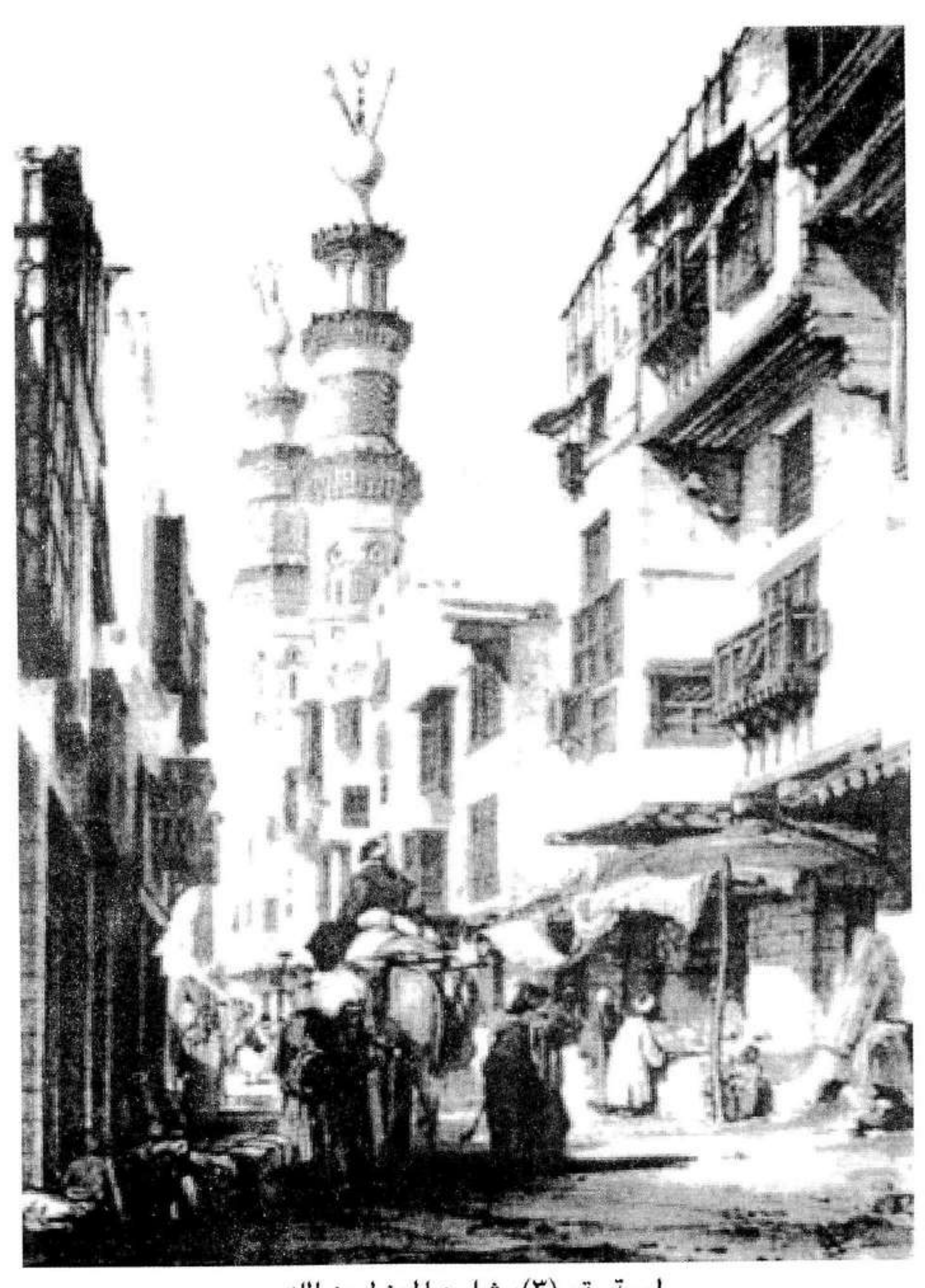
(٩١) فريد شافعى (دكتور) مرجع سابق، ص ٢٤٨ .



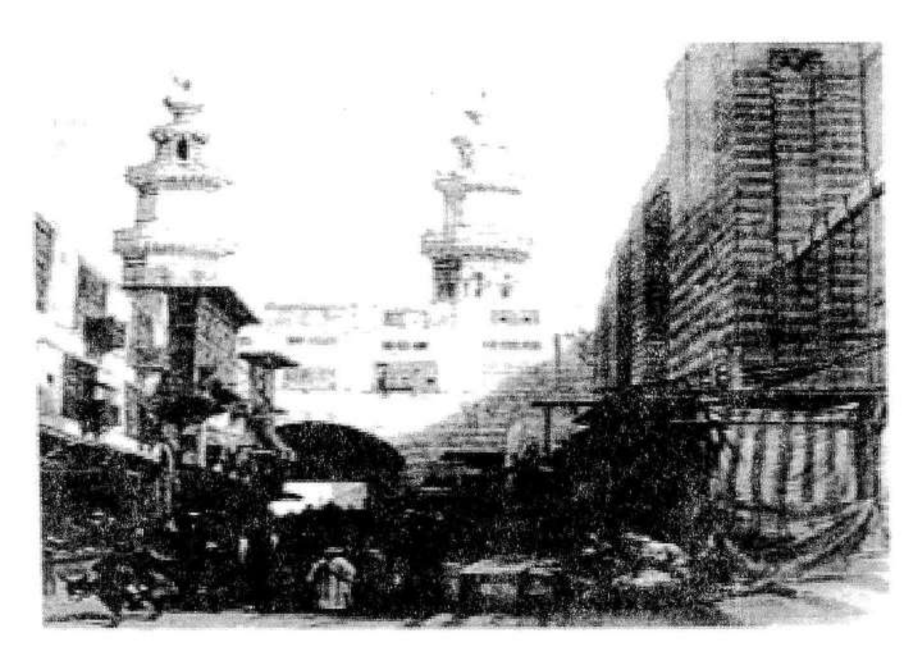
لوحة رقم (١): الحرم القدسي وقبة الصخرة

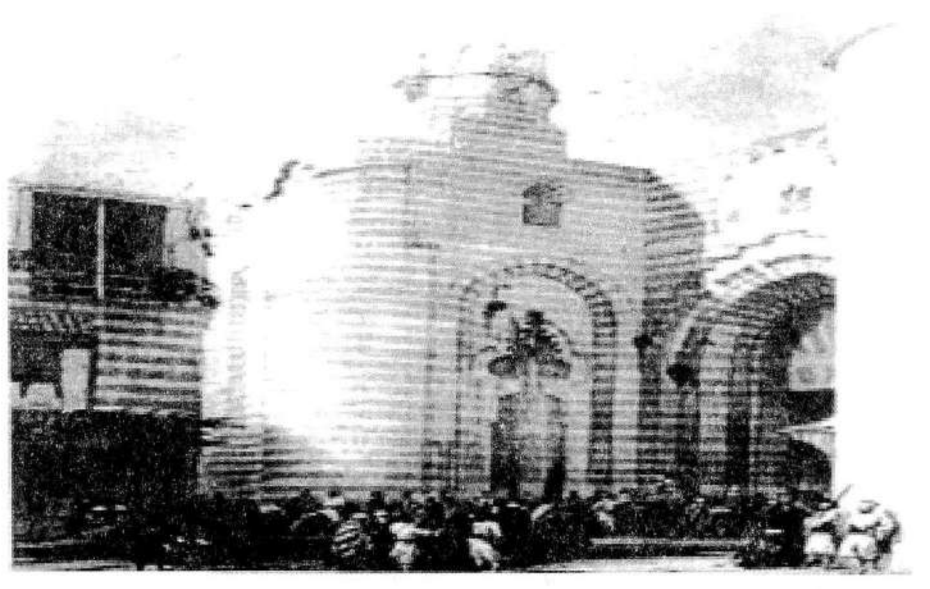


لوحة رقم (٢): مجموعة المنصور قلاوون – المئذنة

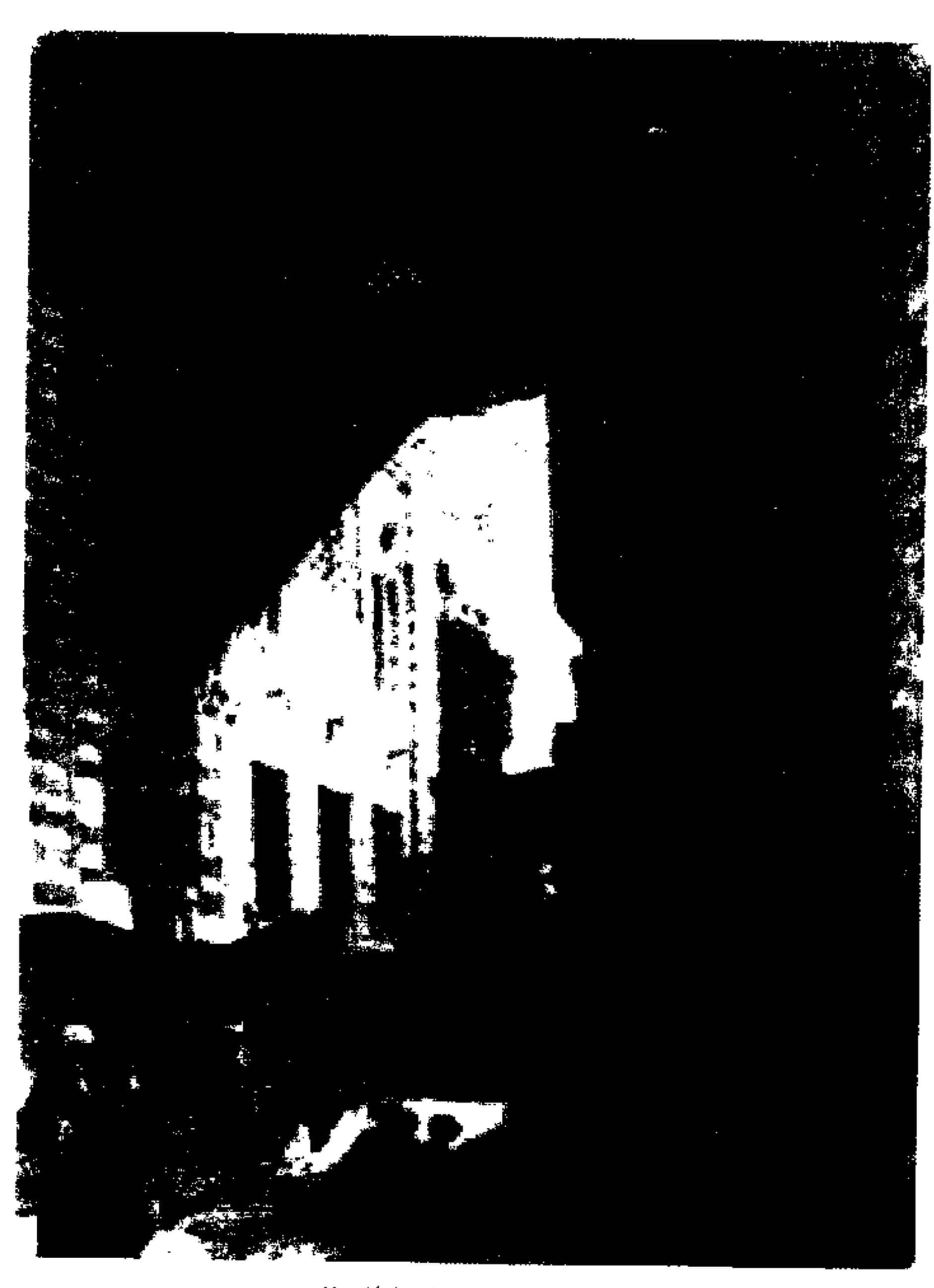


لوحة رقم (٣): شارع المعز لدين الله

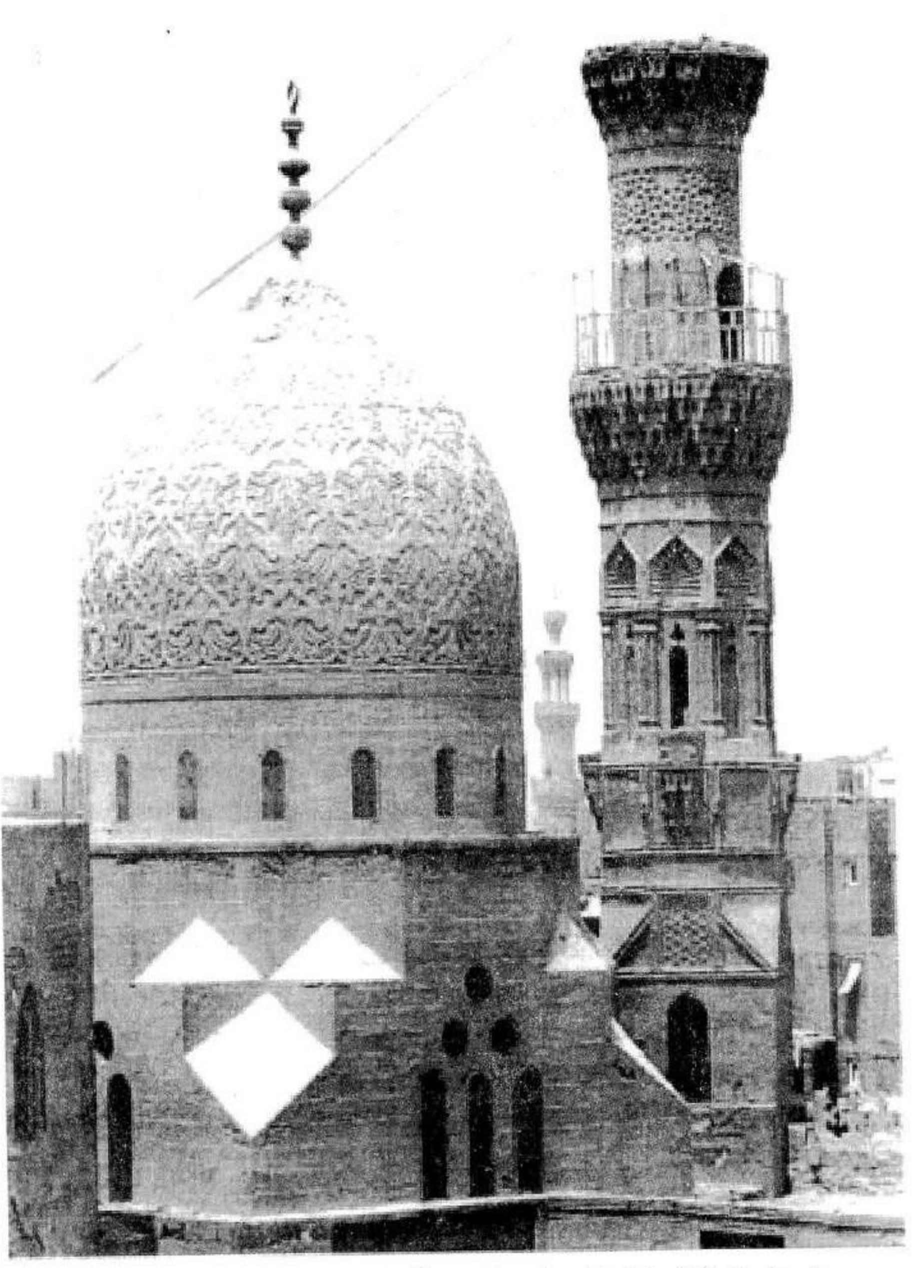




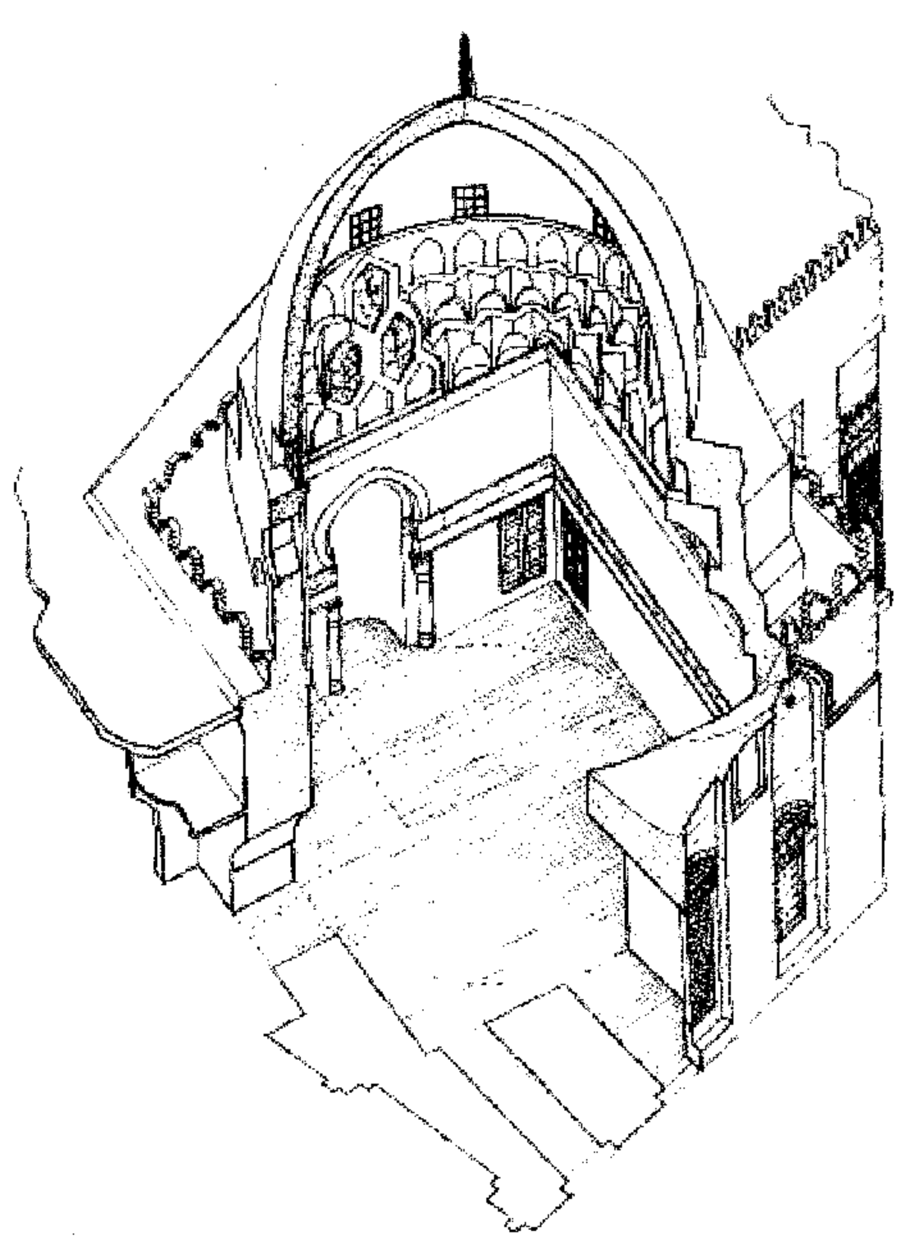
لوحة رقم (٤)، (٥) : باب زويلة يعلوه مئذنتا جامع المؤيد شيخ



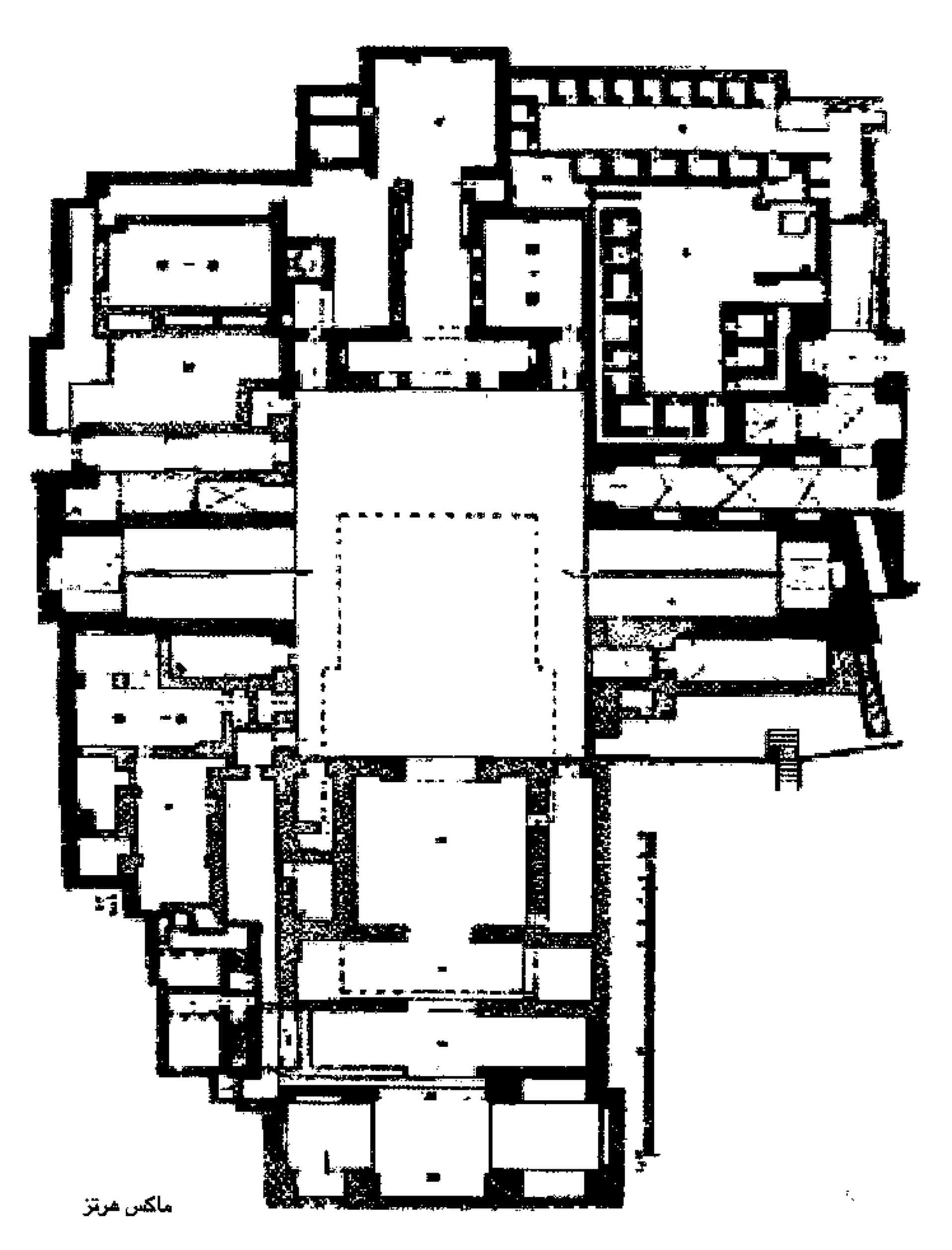
لوحة رقم (٦): مجموعة السلطان الغورى .



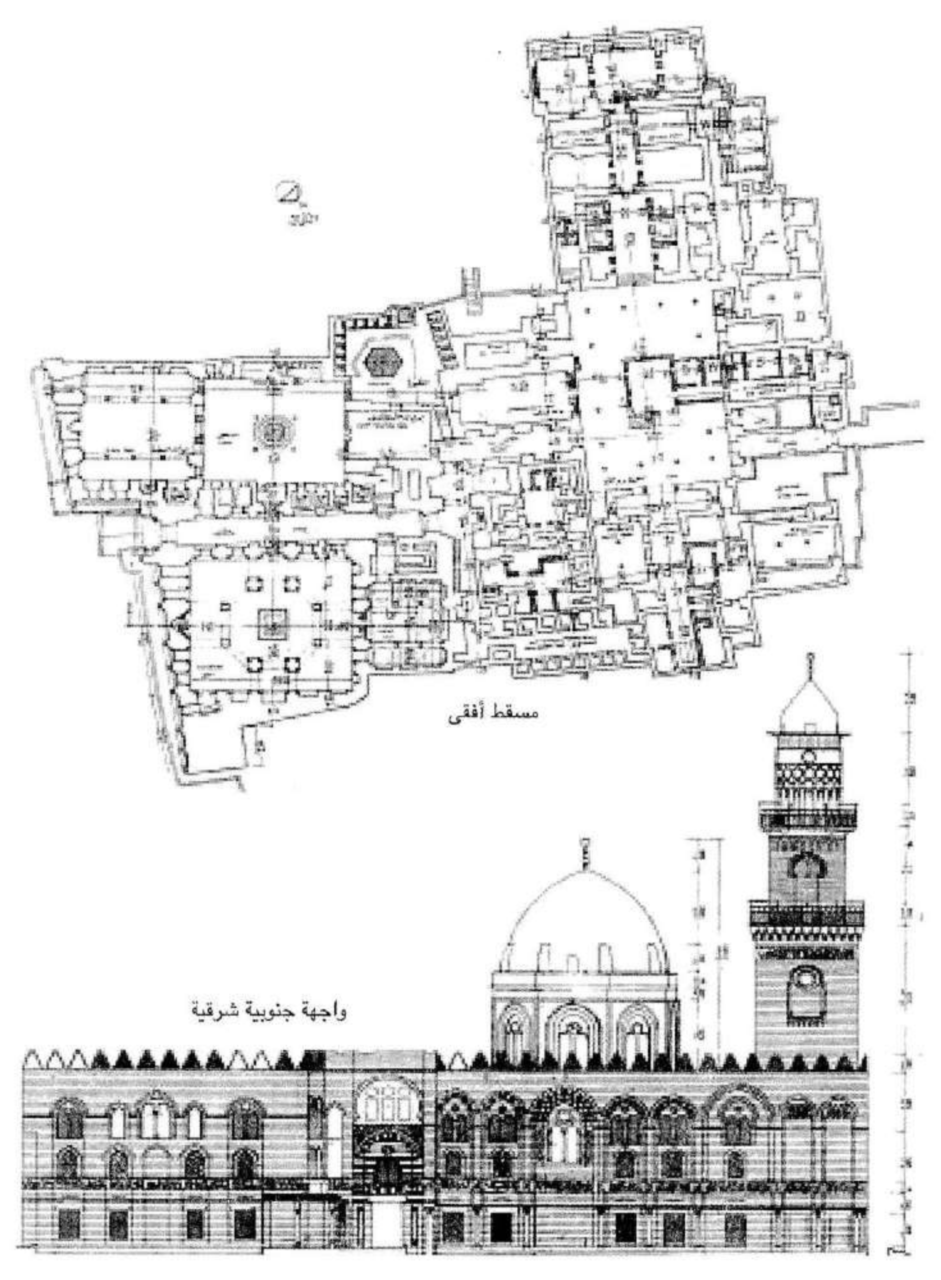
لوحة رقم (٧): قبة خاير بك - إحدى أجمل قبات القاهرة الضريحية



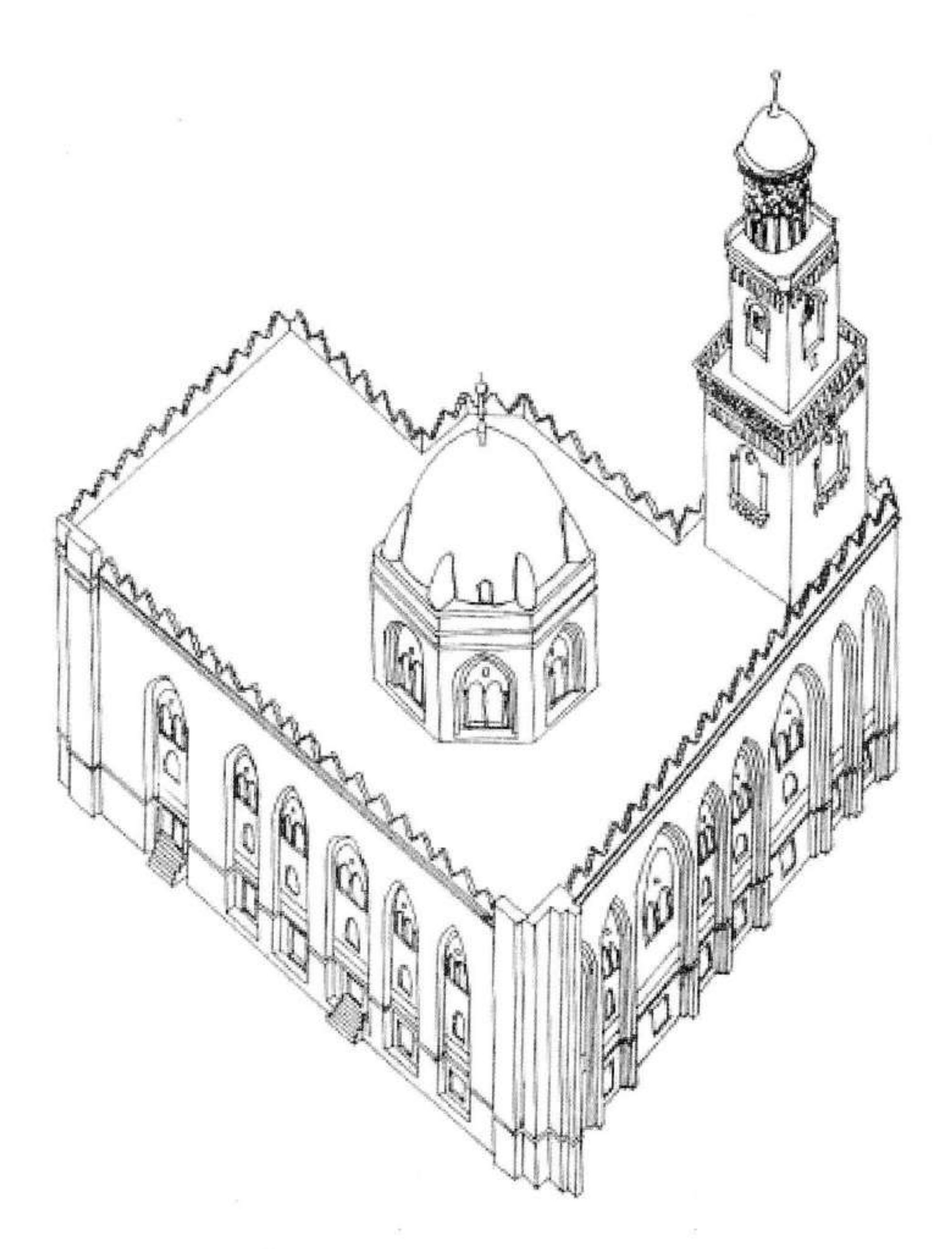
شكل رقم (١): قبة الملك الصالح نجم الدين أيوب بالنحاسين.



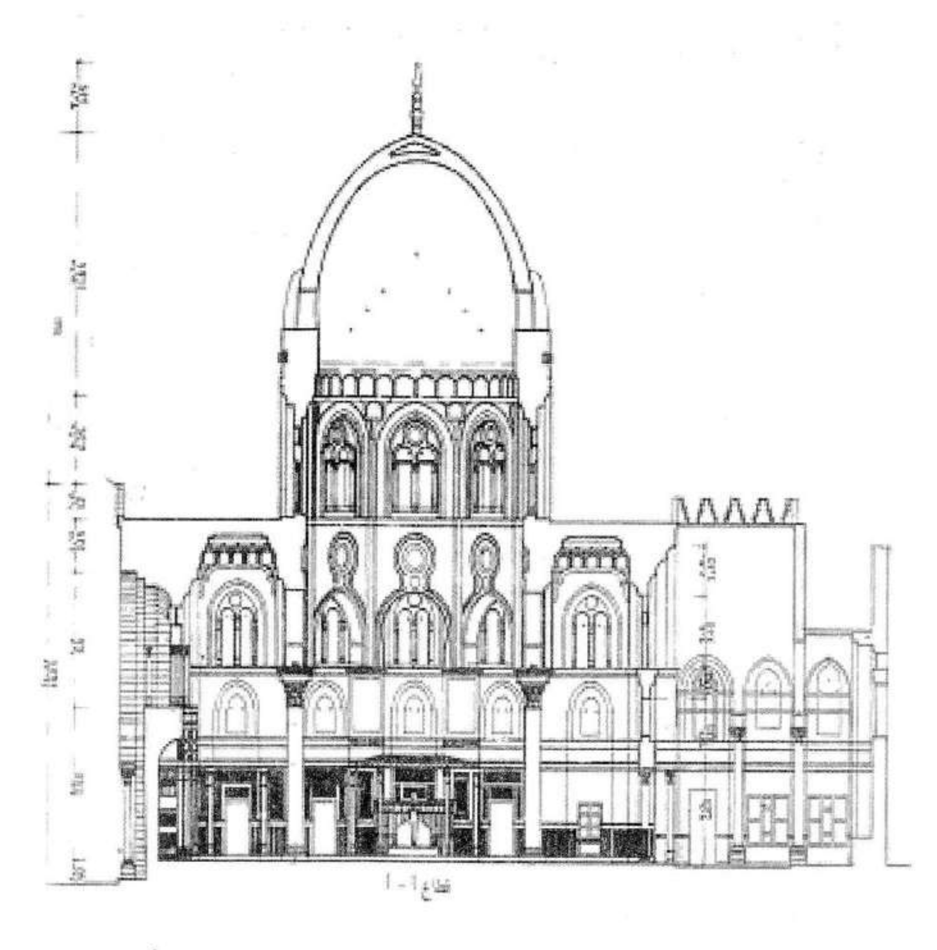
شكل رقم (٢): القصر الغربى الفاطمى.



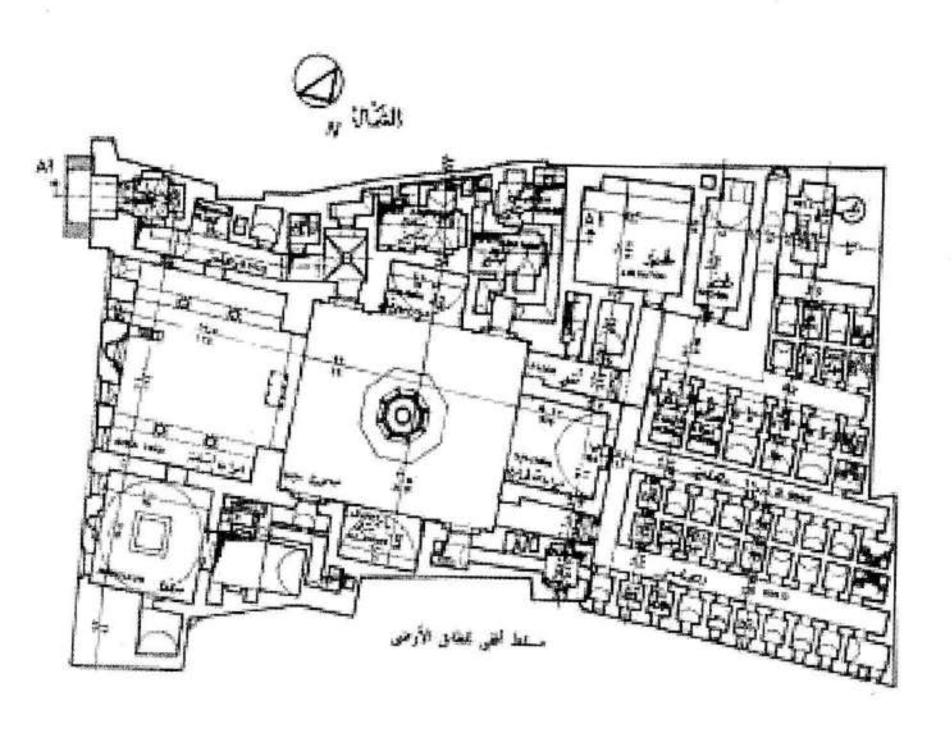
شكل رقم (٣): مجموعة المنصور قلاوون بالنحاسين - مسقط أفقى وواجهة.

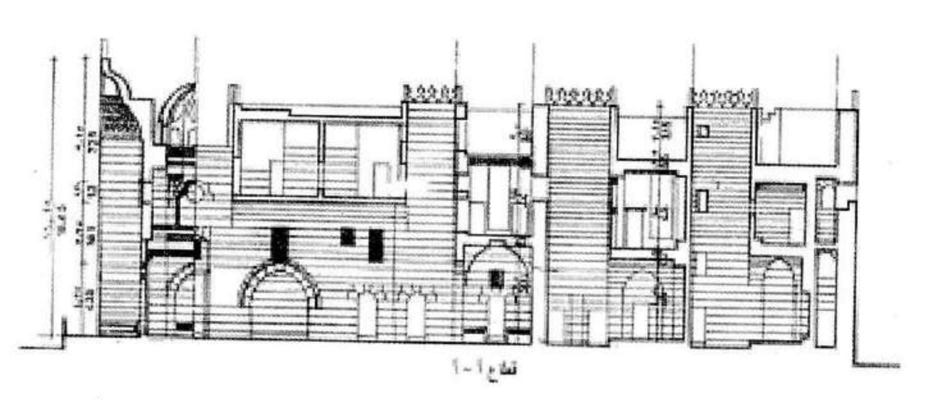


شكل رقم (٤): مجموعة المنصور قلاوون بالنحاسين.

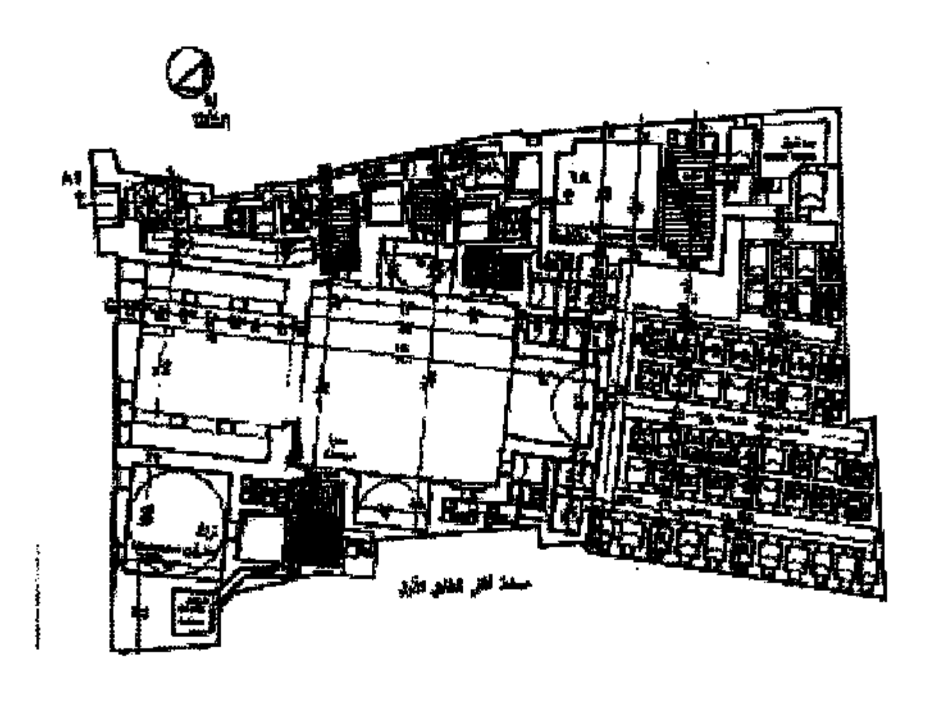


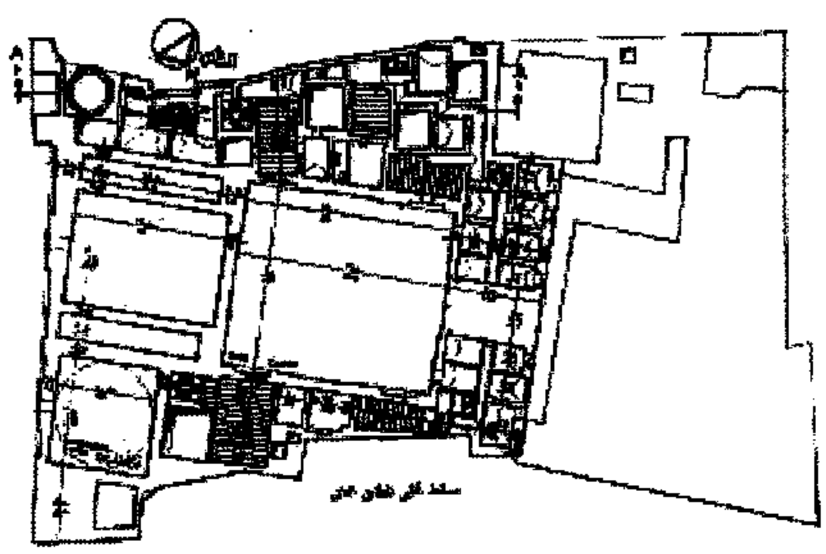
شكل رقم (٥): القبة الضريحية بمجموعة المنصور قلاوون– قطاع رأسى.



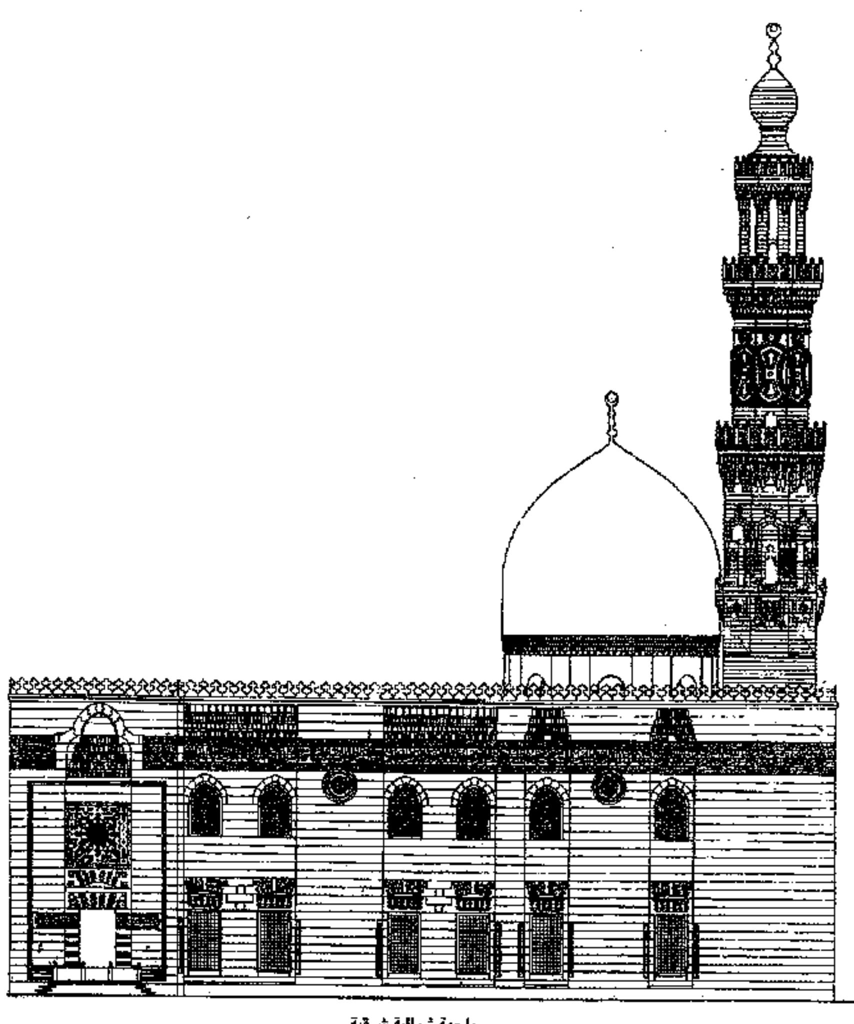


شكل رقم (٦): مدرسة الظاهر برقوق بالنحاسين – مسقط أفقى وقطاع رأسى.

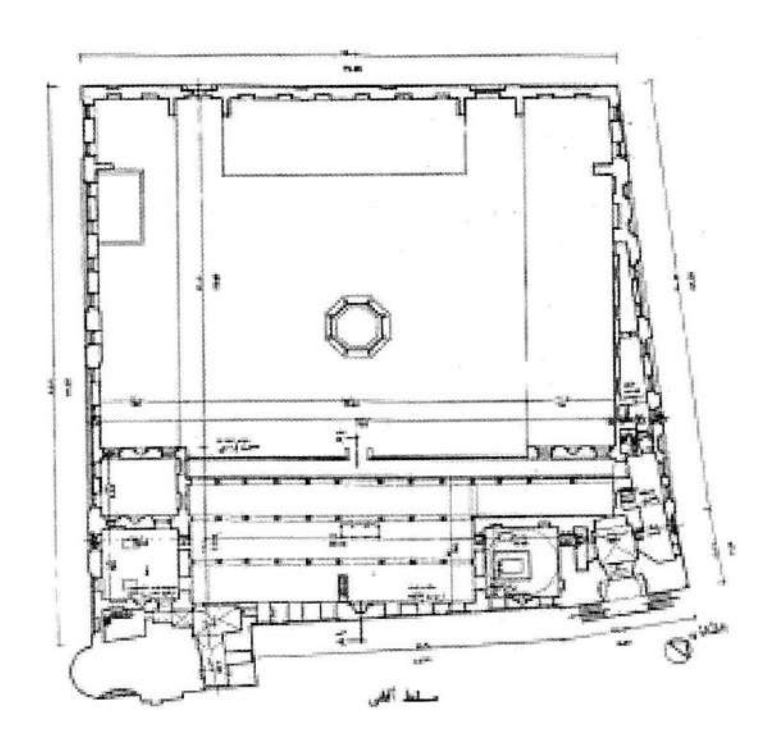


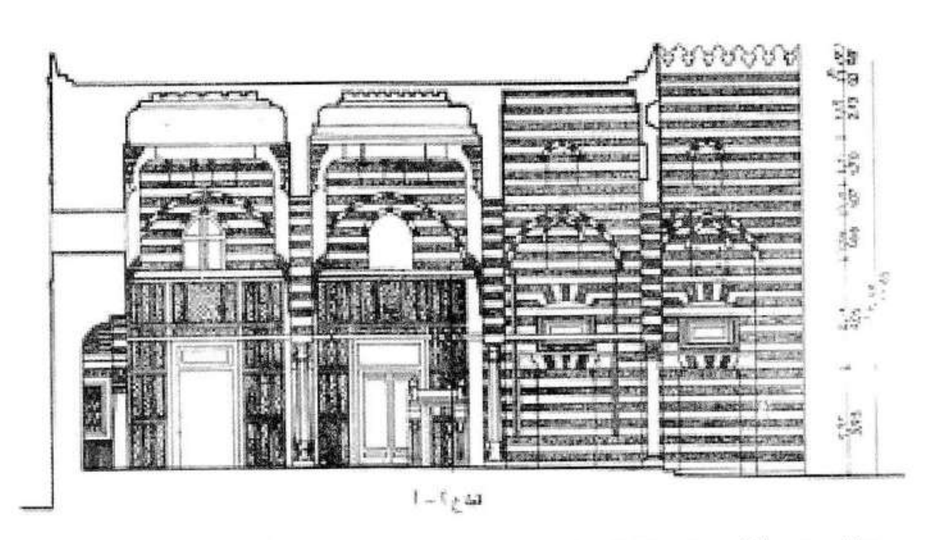


شكل رقم (٧): مدرسة الظاهر برقوق – مسقط أفقى للطابقين الأول والثانى.

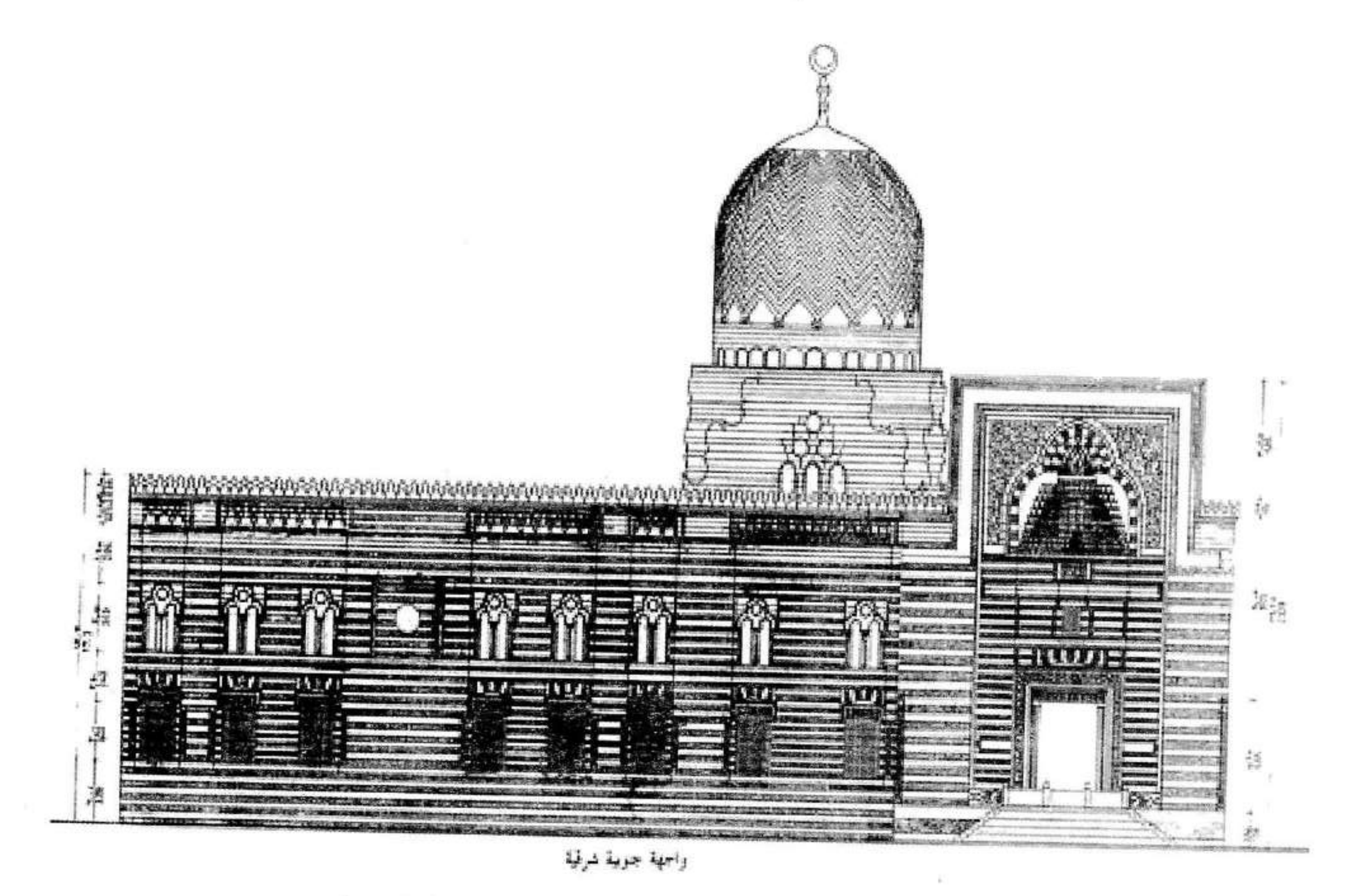


شكل رقم (٨): مدرسة الظاهر برقوق بالنحاسين – الواجهة الشمالية الشرقية.

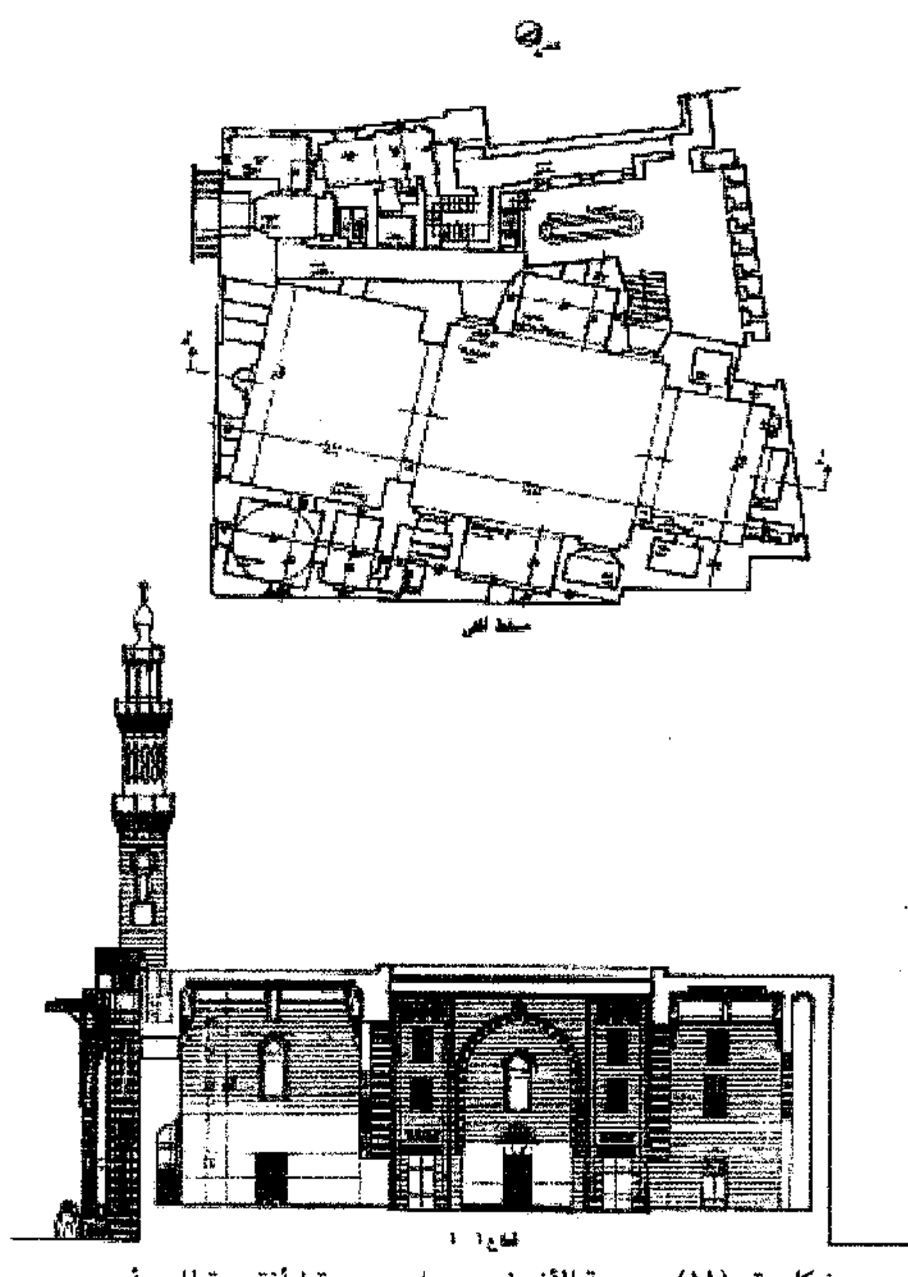




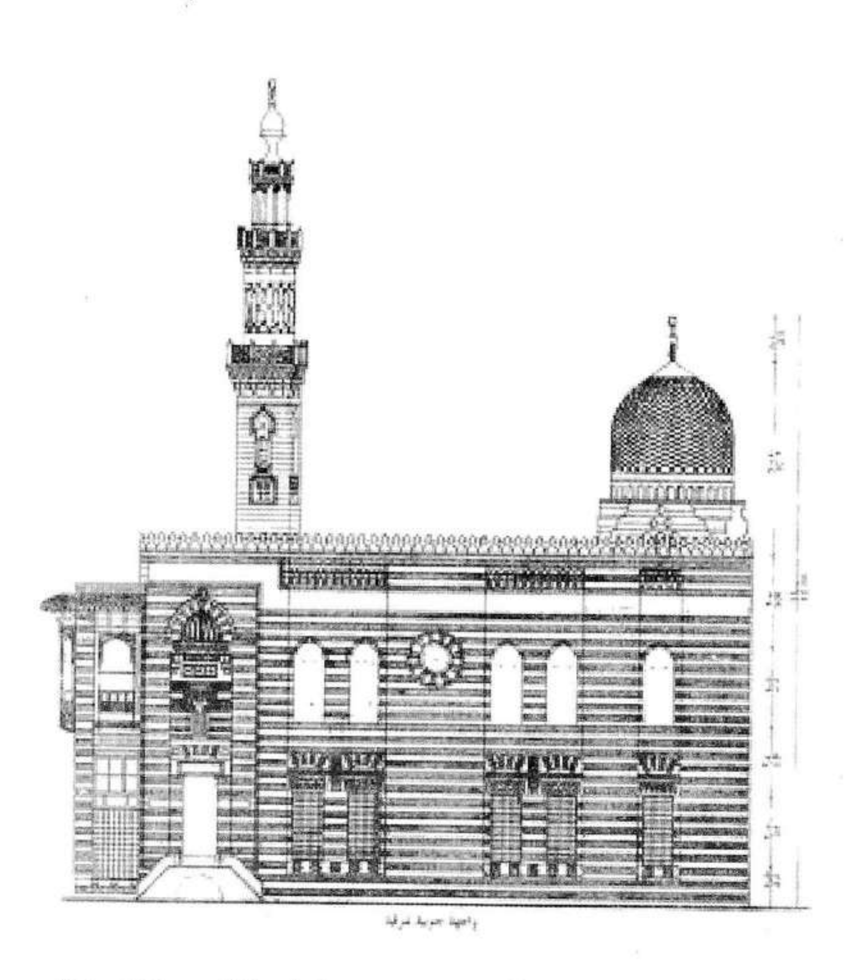
شكل رقم (٩): جامع الملك المؤيد شيخ بالعقادين- مسقط أفقى وقطاع رأسى.



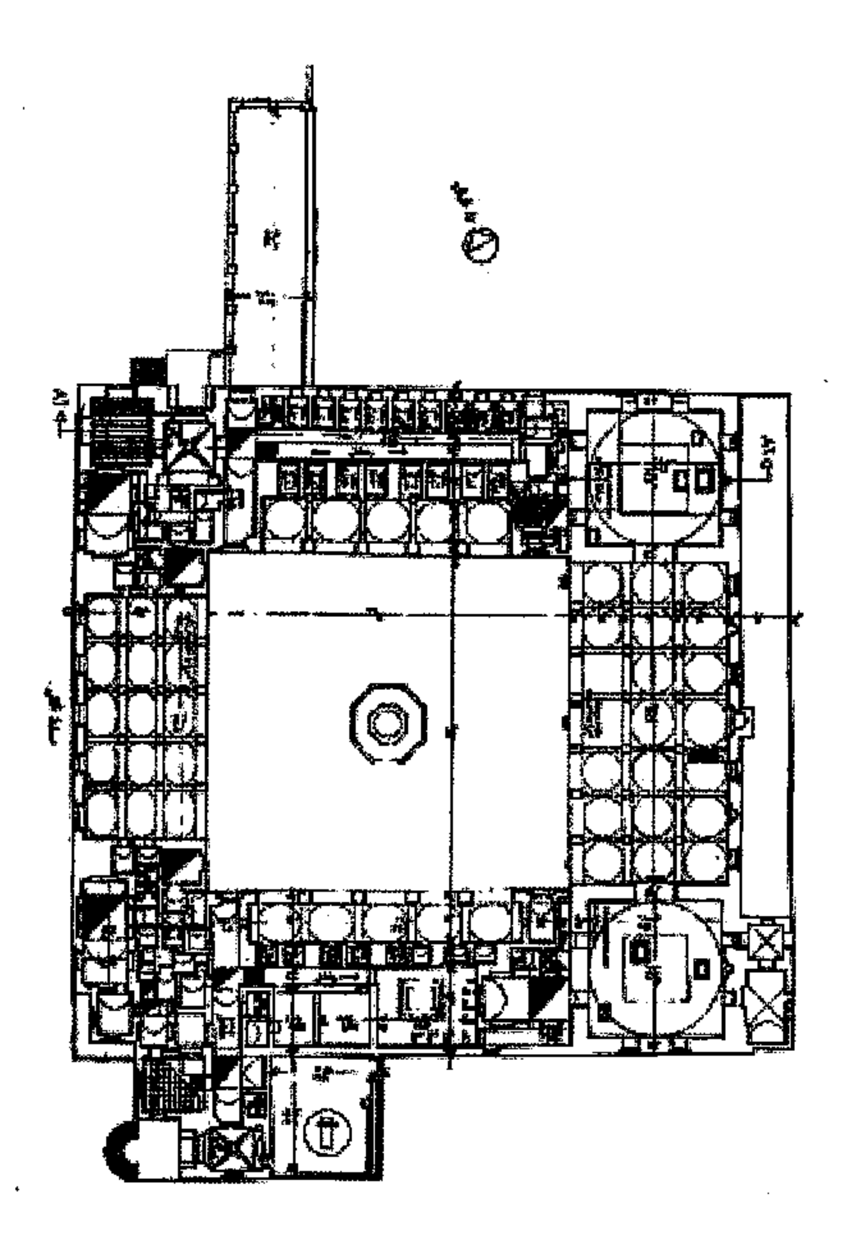
شكل رقم (١٠): جامع الملك المؤيد شيخ - الواجهة الجنوبية الشرقية.



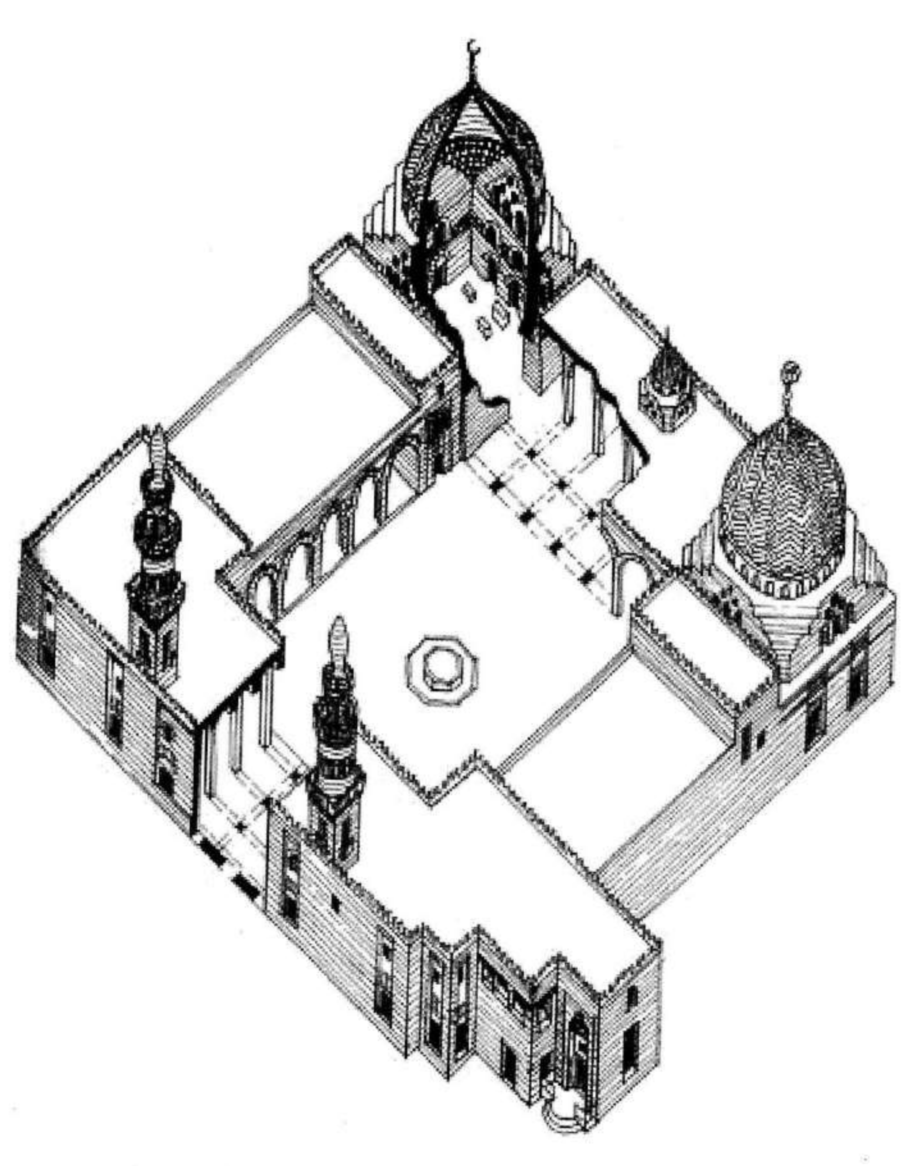
شكل رقم (١١): مدرسة الأشرف برسباى – مسقط أفقى وقطاع رأسى.



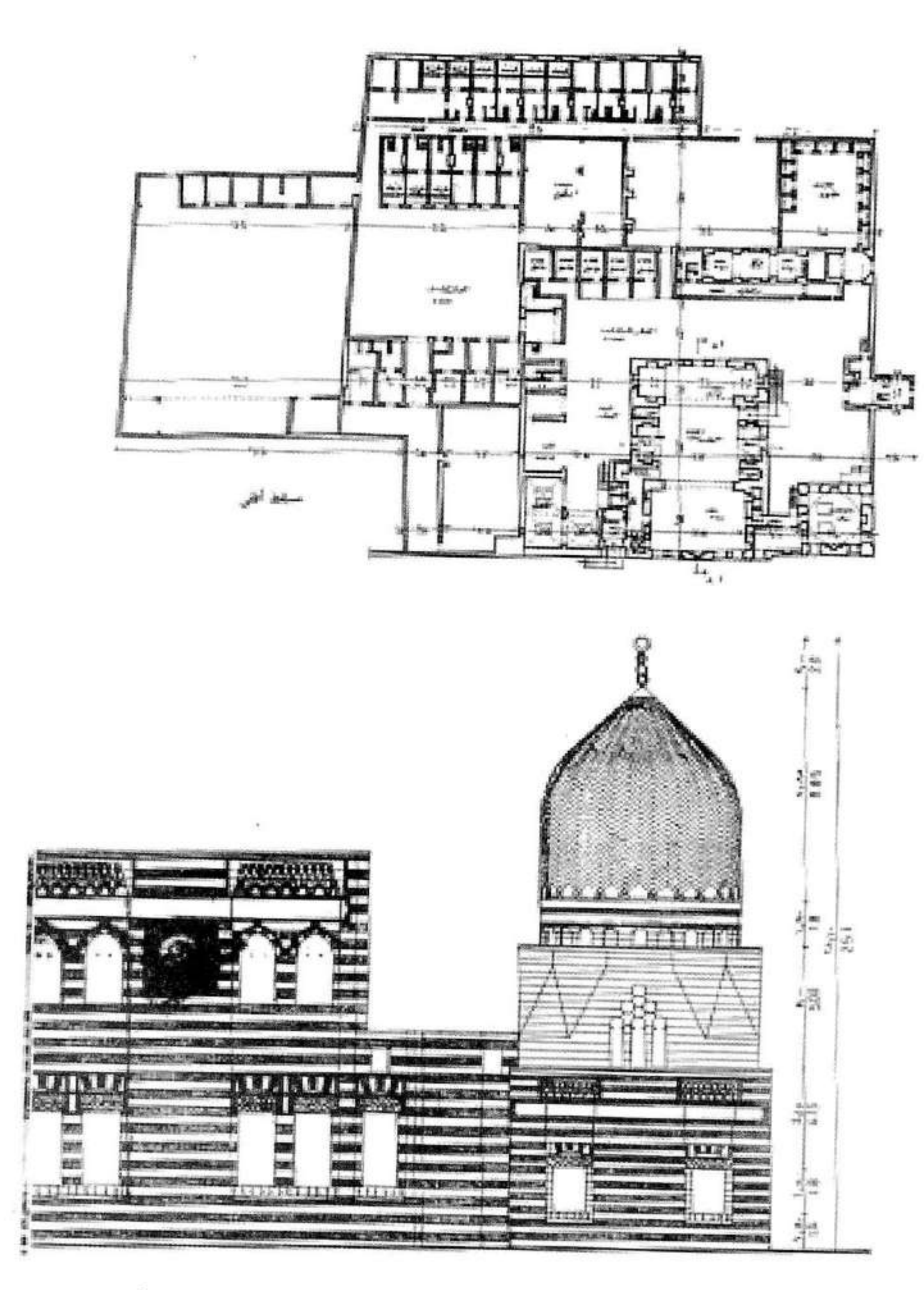
شكل رقم (١٢): مدرسة الأشرف برسباى – الواجهة الجنوبية الشرقية.



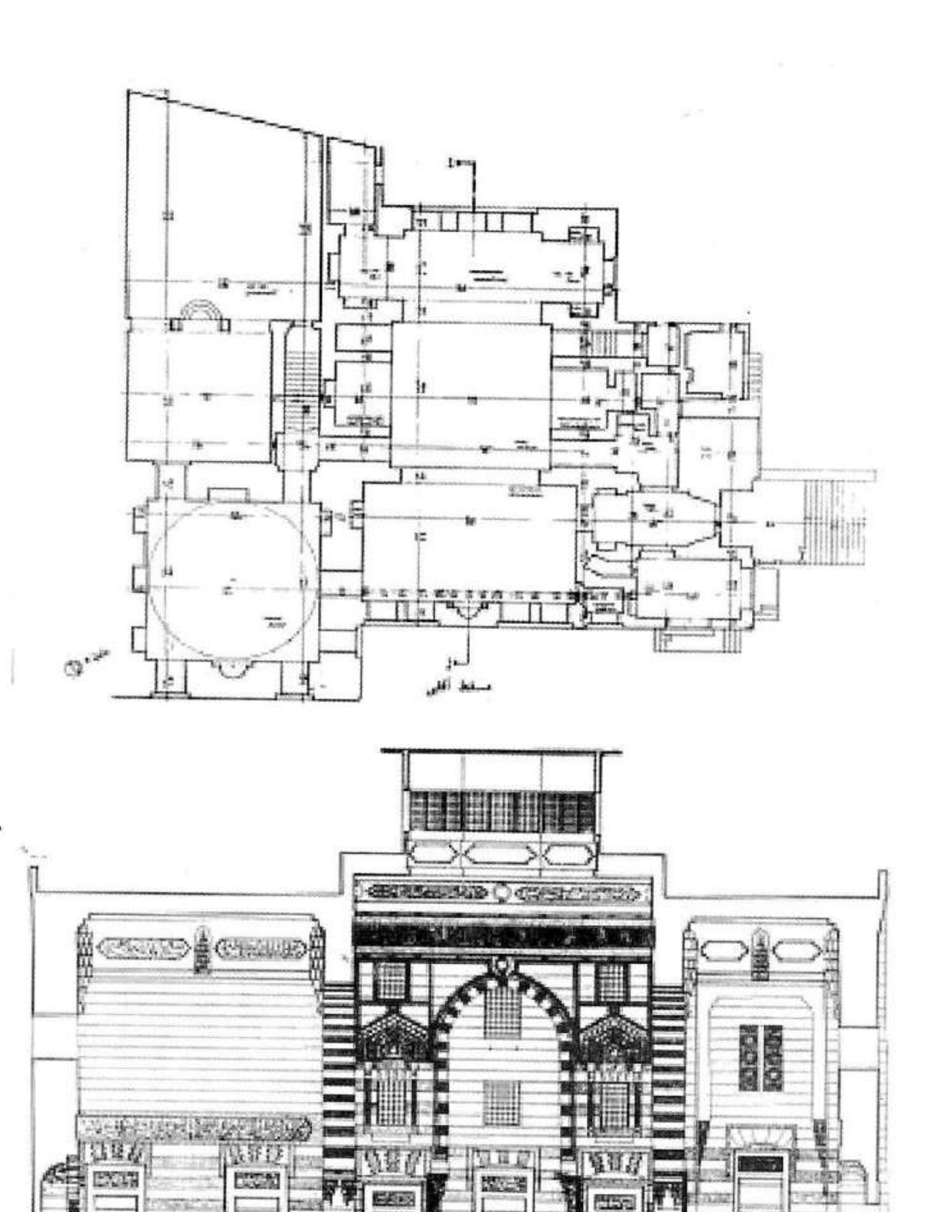
شكل رقم (١٣): خانقاة الناصر فرج بن برقوق – مسقط أفقى.



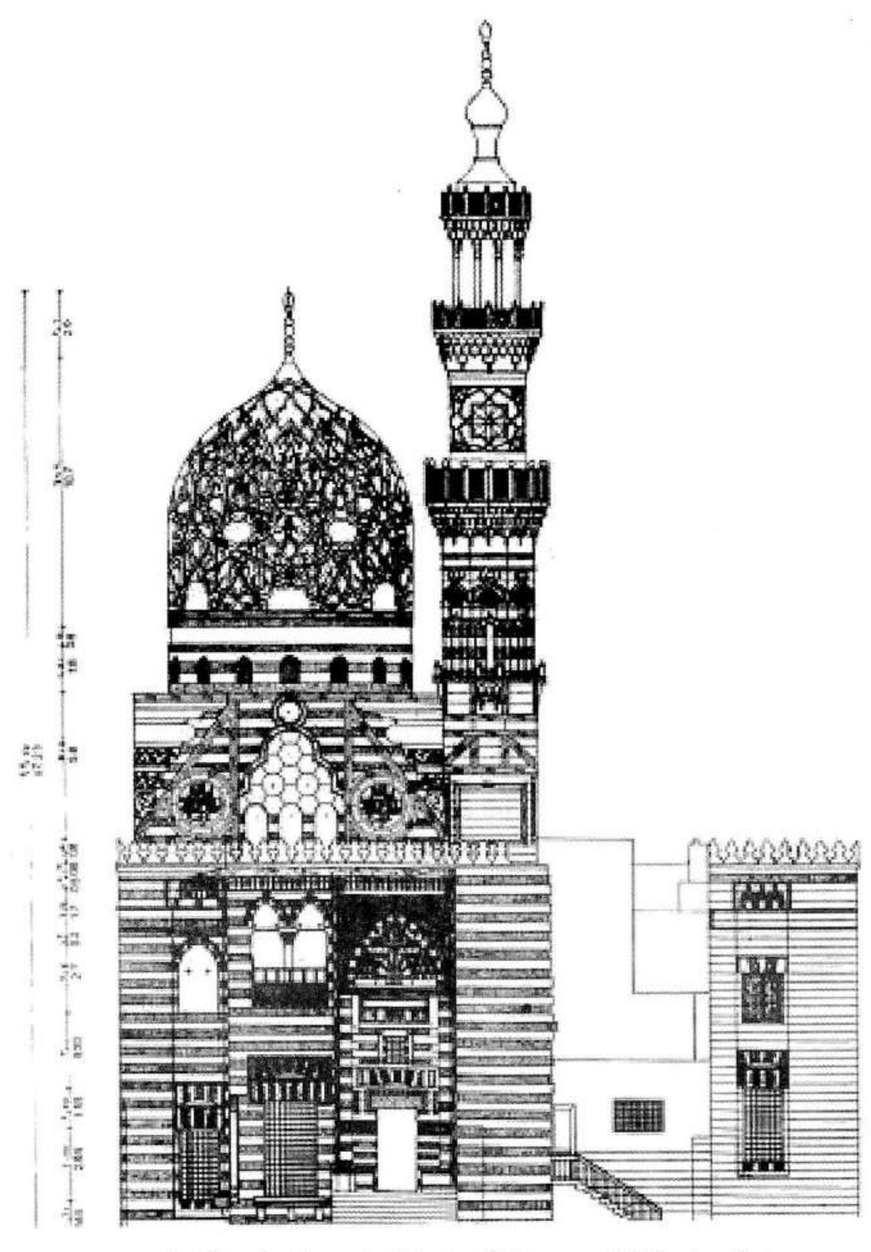
شكل رقم (١٤): خانقاة الناصر فرج بن برقوق.



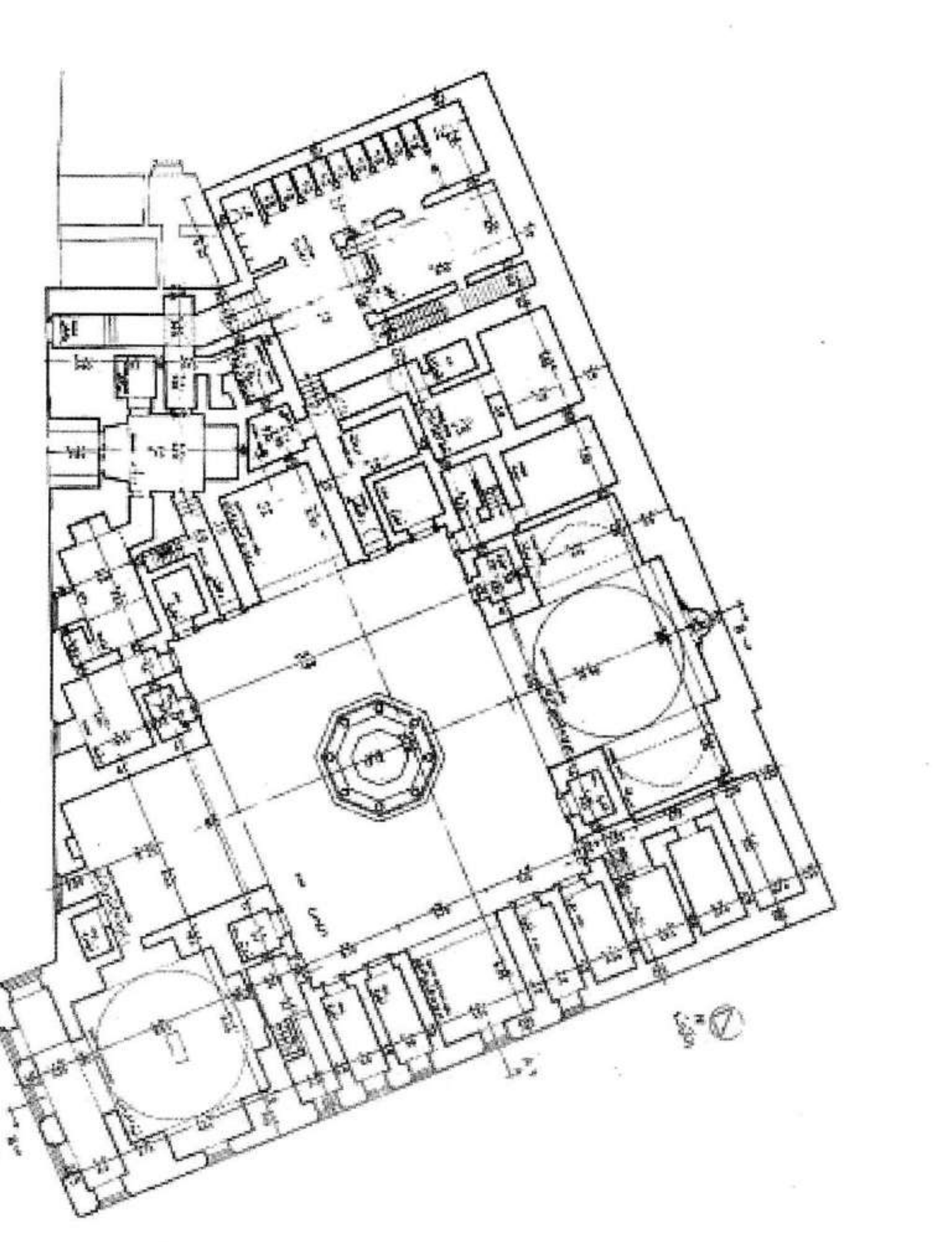
شكل رقم (١٥): خانقاه الأشرف أينال - مسقط أفقى وقطاع رأسى.



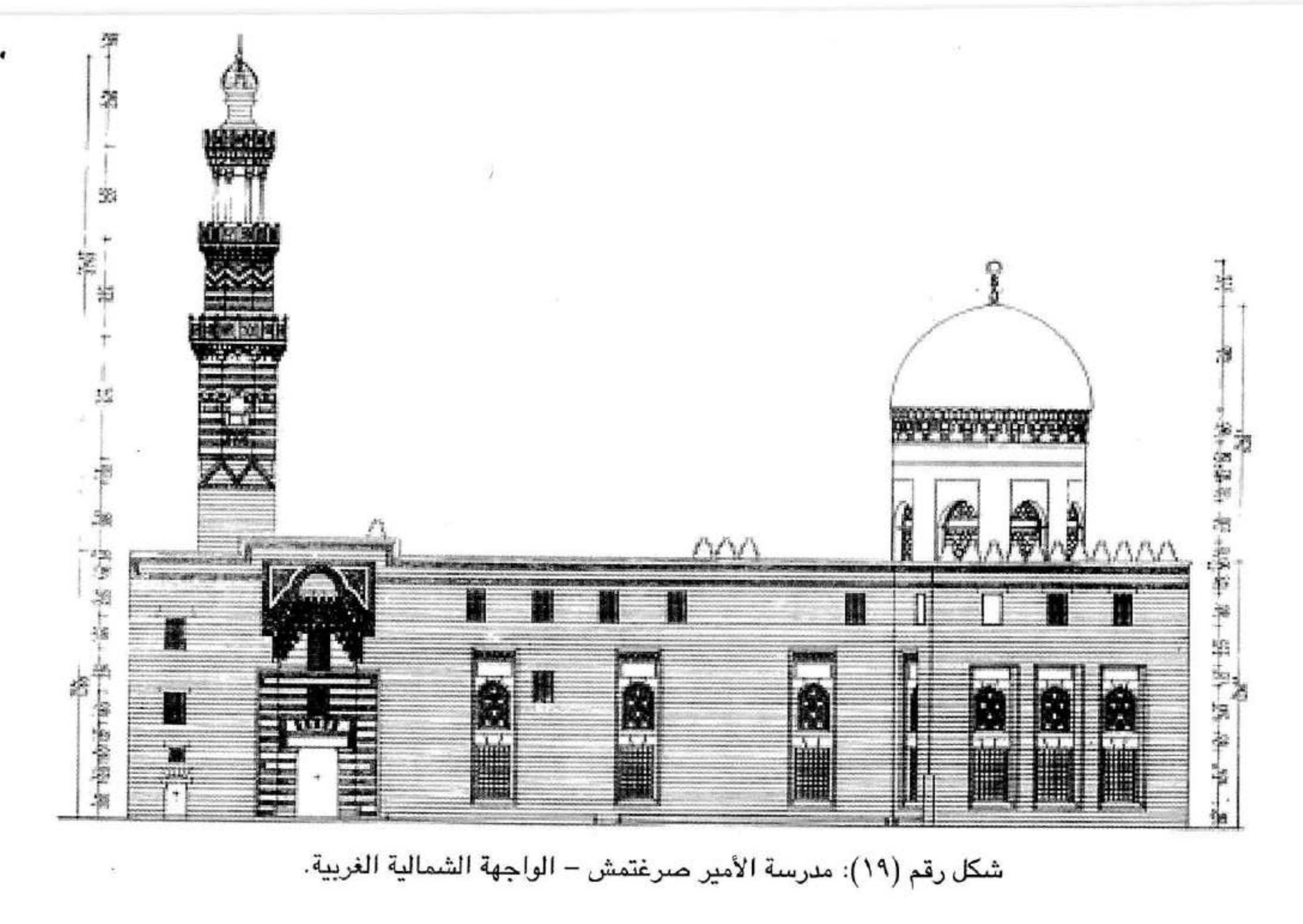
شكل رقم (١٦): مدرسة الأشرف قايتباى– مسقط أفقى وقطاع رأسى.



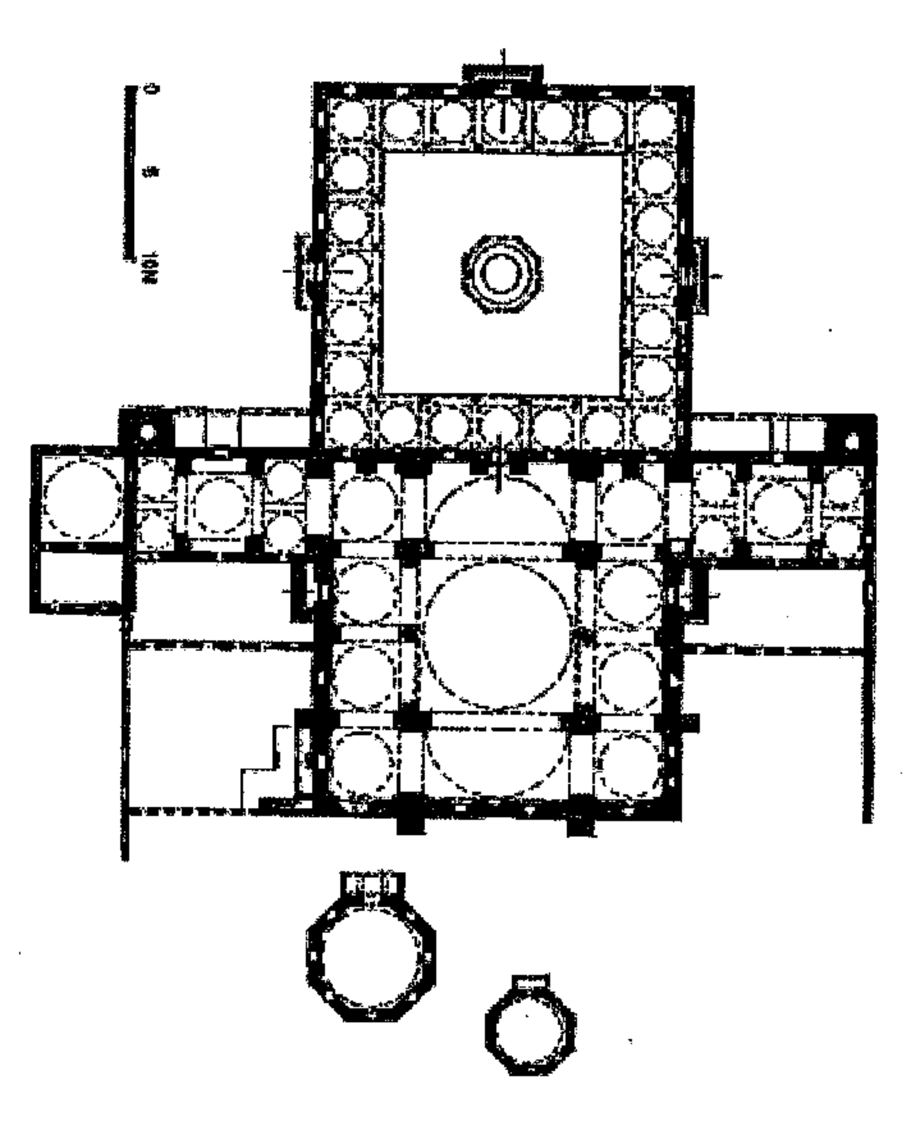
شكل رقم (١٧): مدرسة الأشرف قايتباى – القبة و المئذنة.



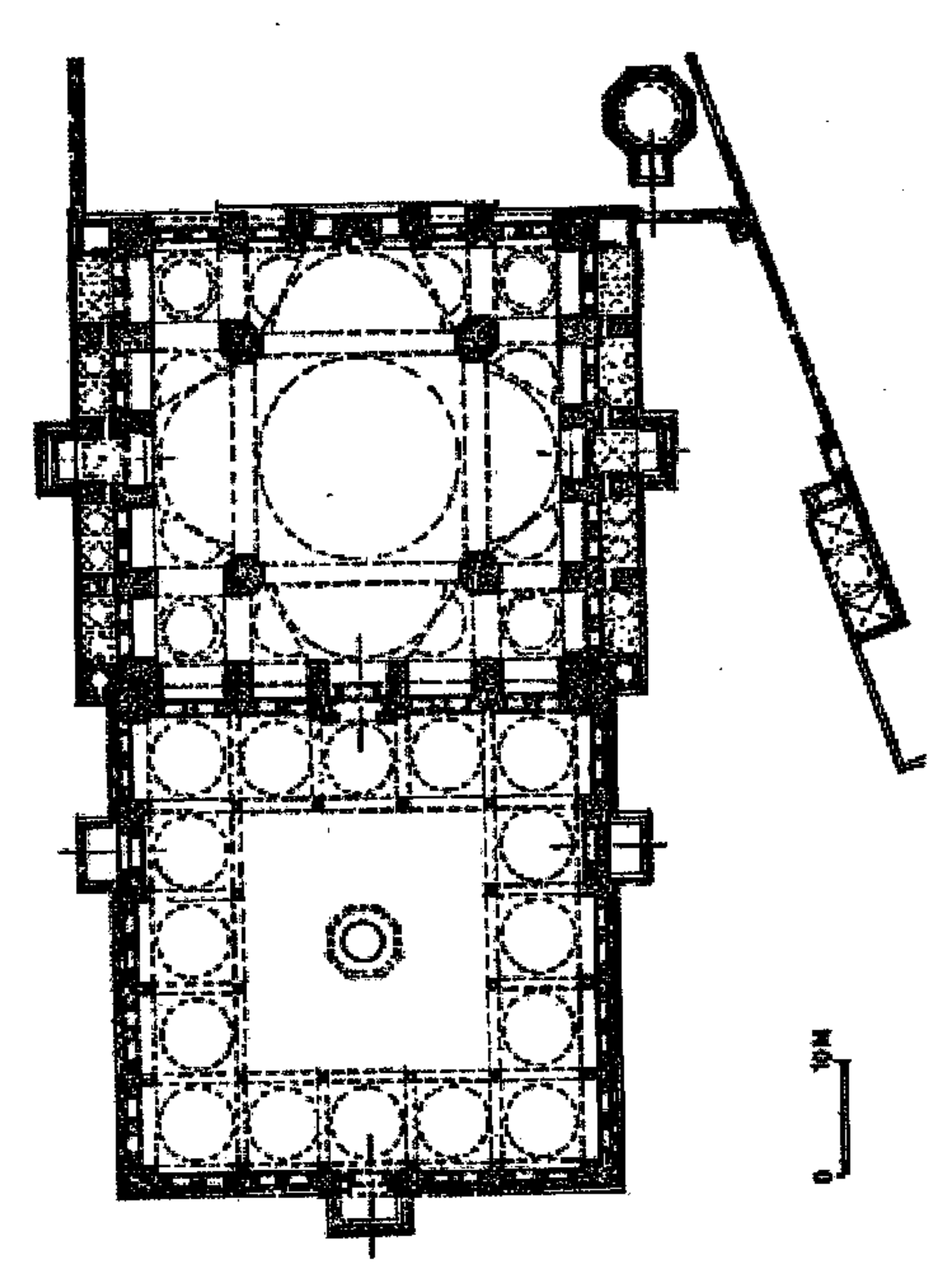
شكل رقم (١٨): مدرسة الأمير صرغتمش – مسقط أفقى.



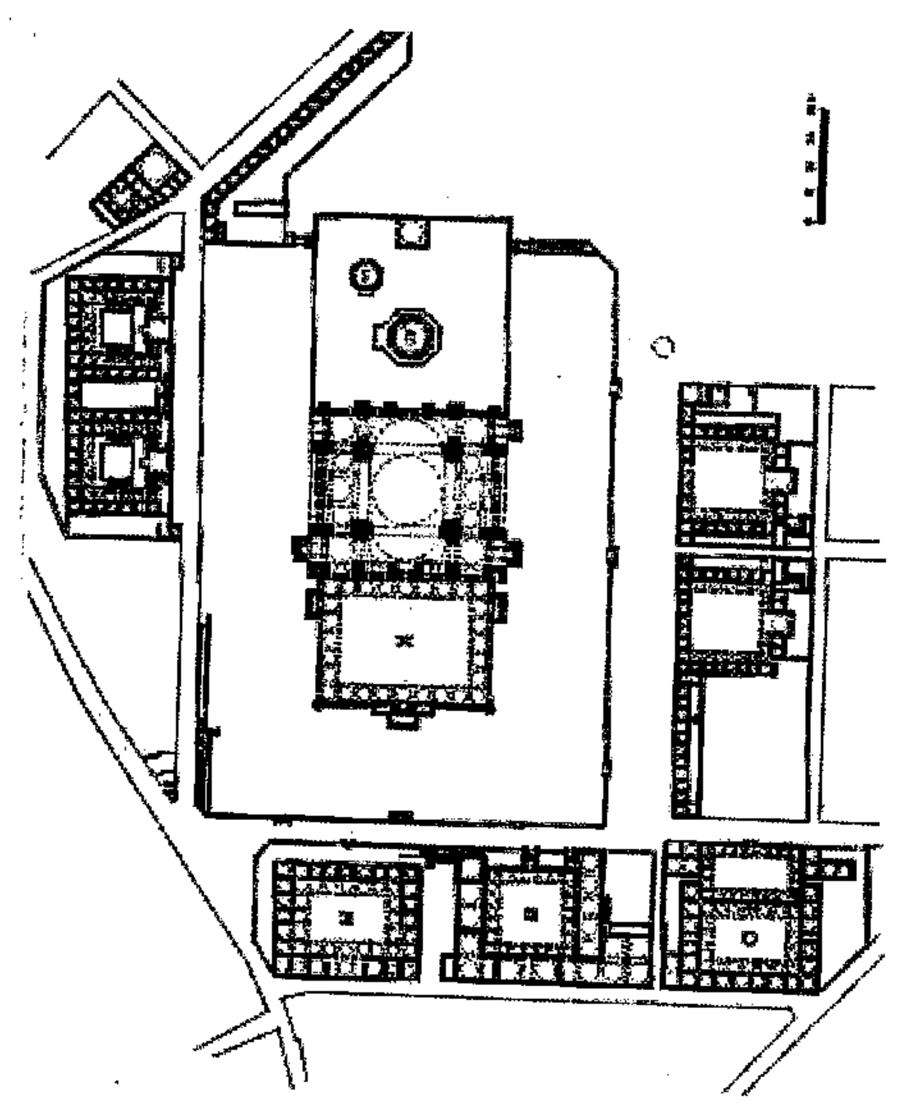
شكل رقم (١٩): مدرسة الأمير صرغتمش – الواجهة الشمالية الغربية.



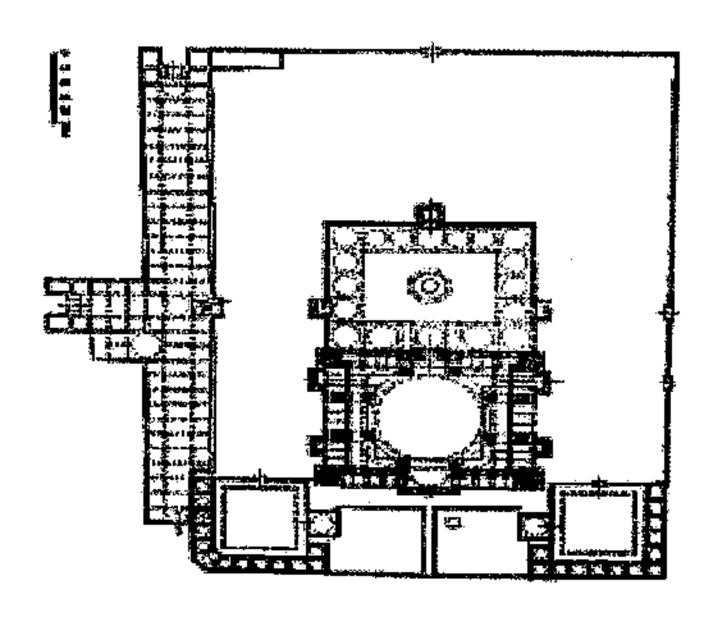
شكل رقم (٢٠): مسجد بايزيد – إستانبول.

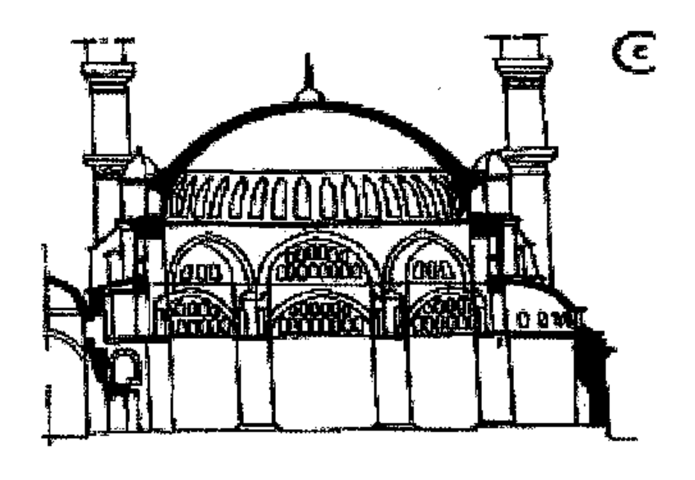


شكل رقم (٢١): مسجد شهزادة - إستانبول.

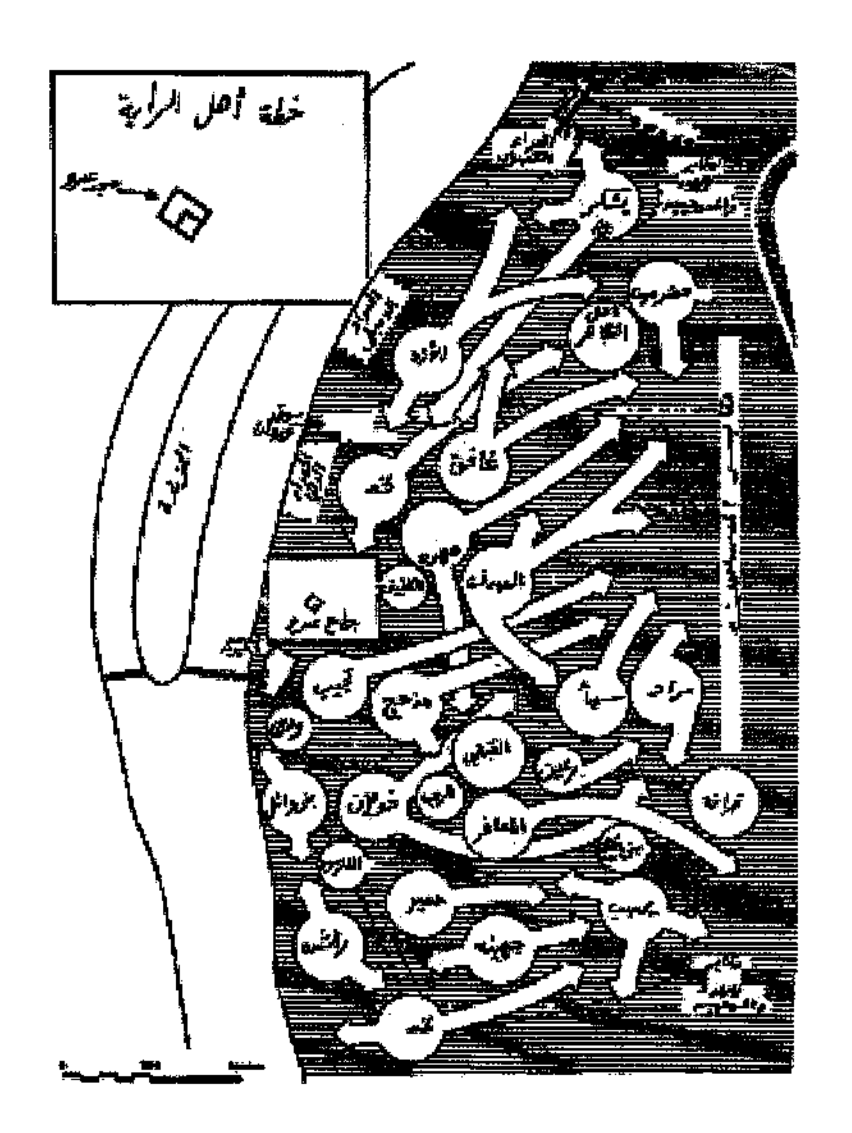


شكل رقم (٢٢): مسجد السليمانية– إستانبول.





شكل رقم (٢٣)،(٢٤): مسجد السليمية – أدرنة.



شكل رقم (٢٥): خطط الفسطاط – نقلاً عن كوبياك.

تخطيط إيوان القبلة في العمائر المملوكية بالقاهرة

منى محمد بدر(*)

أهمية الموضوع :

عرف الإيوان كوحدة معمارية منذ أقدم العصور في بناء عمائر عديدة ، ولعل أشهرها "إيوان كسرى"، ولذلك فكلمة "إيوان" فارسية معربة من "إيفان"، ثم دخلت اللغات العربية والتركية والأوربية، والإيوان لغة يعني الصفة أو كل مجلس واسع مظلل، أو القبو المفتوح المدخل، وقد اتسع المعنى فصار يطلق على المنصة المرتفعة عن الأرض سواء أكان هذا في المساجد أو في البيوت أو الحمامات حتى أطلق أيضًا على مخلع الملابس، ويطلق على قاعة الدار، ويراد به قاعة العرش[1] .

ويعرف الإيوان معماريًا بأنه قاعة مربعة أو مستطيلة الشكل لها ثلاث حوائط من ثلاث جهات فقط، والجهة الرابعة مفتوحة بالكامل وإذا سد الإيوان بحائط من الجهة الرابعة فلا يقال إيوان بل مجلس - وتعلو أرضية الإيوان - دائمًا - بمقدار درجة أو سلمة أو أكثر عن باقي مسطحات المكان، وسقف الإيوان إما معقود أو مسطح، وعلى واجهته عقد أو قوصرة أو كريدي، عدا في الوحدات السكنية الصغيرة فتعلوه فتحة عادية[2].

وقد أوجز هذا الوصف ابن منظور[3] بأنه "شبه أزج غير مسدود الوجة" وبناءً على التعريف السابق ... فالبحث يختص بدراسة تخطيطات إيوان القبلة التي وصلتنا من

(*) أستاذ الآثار الإسلامية المساعد - كلية الآثار جامعة الفيوم .

العصر المملوكي بالقاهرة فحسب ، وهو المعنى المحدد الذي نقصده من مصطلح "المقدم"[٤]، والذي يعد من أكبر أجزاء أي مؤسسة دينية وأكثرها أهمية، لأنه يشتمل على المحراب "زاوية تحديد القبلة" والمنبر ودكة المبلغ أو المؤذن، سواء كان المقدم في جامع أو مسجد أو مدرسة أو خانقاة، وقد يكون له التخطيط التقليدي من تقسيمه إلى "بلاطات وبائكات" قد تكون عمودية أو موازية لجدار القبلة (ظلات) أو قد يكون تخطيط إيواني، أو هو مجرد قاعة كبيرة يدخل إليها من فتحة باب .

وعلى الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت أصل وتطور التخطيط الإيواني، والتخطيط المتعامد وعلاقة التخطيط الإيواني بعدد المذاهب[٥]، لا أن دراسة متخصصة عن تخطيط إيوان القبلة في عمائر القاهرة المملوكية ، هي دراسة هامة غير مسبوقة – فيما أعلم – وترجع أهميتها في أن التخطيط الإيواني قد انتشر وتطور في مصر بالذات بطريقة محلية خاصة به ، جعلته يختلف في وحداته ونسبها وأحجامها وفي طريقة توزيعها عما يقابله من أمثلة مماثلة في البلاد الإسلامية الأخرى والتي تجتمع في بلد واحد مثلما اجتمعت في عمائر القاهرة المملوكية من حيث الزمان والمكان ، ودليلنا على ذلك أن المنشآت التعليمية في العصر الأيوبي – وخاصة المدارس – جاء تخطيطها على نظام إيوانين فقط يتوسطهما صحن وهو التخطيط الذي كان متبعاً في بناء قاعات المنازل والدور الطولونية والفاطمية والتي حولت إلى مدارس في العصر الأيوبي[٦]، إلا أن ذلك النظام قد تطور في العصر المملوكي مرة أخرى إلى صحن وأربعة إيوانات تدور حول أضلاعه الأربعة ومنها ما جاء تخطيطه من إيوان واحد أو اثنين أو ثلاثة إيوانات[٧] .

وهذا النوع الفريد في التخطيط الإيواني من حيث عدد الإيوانات في المنشآت المعمارية المملوكية أياً كان غرضها الوظيفي ، يرجع إلى عدة أسباب لعل من أهمها وأولها : الخبرة المصرية العريقة في مجال الهندسة والتخطيط المعماري منذ عصر المصريين القدماء، ثانياً : تطور العمارة الإسلامية تطوراً خرج بها من النمطية إلى سيطرة الاتجاه العملي الوظيفي مع إخضاع الشكل الجمالي لوظيفة البناء واستعماله ،

ومع ذلك لم تتحول العمارة رغم هذا التنوع الوظيفى والتخطيطى إلى فوضى ، بل ظل هناك قدر كبير من المحافظة والموائمة بين الوظيفة والتخطيط والشكل العام الجمالى للبناء .

ثالثًا : التطور العمرانى والتكدس الهائل الذى شهدته القاهرة مما أثر بشكل سلبى على مساحة الفراغات المعدة للبناء[٨]، مما ساعد على نجاح المعمار المسلم فى التوفيق بين صغر مكان البناء وعدم انتظامه من حيث المساحة المتاحة والتى كان عليه فى نفس الوقت أن يوظف هذا المكان ليلبى أكثر من غرض وظيفى فى آن واحد مع مراعاة خط تنظيم الطريق واستواء حائط القبلة[٩] .

أمام هذه الإشكالات البيئية ، نجح المعمار المسلم فى التغيير من أنماط العمارة الإسلامية التقليدية وابتكار نماذج متنوعة من الوحدات المعمارية الموظفة معماريًا لتحقيق الغرض المنشود من بنائها ... وبناءًا على ما تقدم فقد وقع اختيار البحث على "الإيوان" كوحدة معمارية انتشر استعمالها فى عمائر القاهرة المملوكية لكل أغراض العمارة الإسلامية تقريبًا، وإن كان البحث قاصرًا على الغرض الدينى .

وقد صنفت الدراسة إيوان القبلة إلى النماذج الثلاثة الآتية :-

(١) الإيوان التقليدى أو النمطى ذو الثلاثة جدران مسمطة (قد يتخللها دخلات بسيطة) والجدار الرابع مفتوح بالكامل .

(٢) الإيوانان ذو الصدر والكمين أو السدلتين[١٠]: ومنه الإيوان غير متساو السدلتين والإيوان ذو السلة الواحدة والذى يفتح على الصحن بعقدين أو ثلاثة والإيوان ذو السدلتين والقبة .

(٣) الإيوان الرواق ، أى الإيوان المقسم إلى ثلاثة بلاطات عمودية على جدار القبة .

وسوف يتعرض البحث بالشرح لعرض نماذج من الآثار توضح الأنواع الثلاثة السابقة مع بيان أصول التخطيط وأقدم أمثلته .

(١) النموذج الأول : الإيوان التقليدى أو النمطى

تمهيد تاريخى :

يندرج تحت هذا النوع من الإيوانات ، أشهر وأقدم وأكبر إيوان وصلنا قبل الإسلام هو "إيوان كسرى" أو طاق كسرى فى خرائب المدائن بالعراق ، التى تقع على بعد ثلاثين كيلومتر جنوب شرق بغداد ، ويعد هذا الإيوان أكبر إيوان من نوعه فى العالم ، بنى بالآجر والحصى ، يبلغ عرض فتحة عقد الإيوان ٢٥,٦٣م وطوله ٤٣,٧٢م ، غطى بقبو هائل ارتفاعه ٢٩م ، ويبلغ سمك جدرانه من أسفل ثلاثة أمتار[١١] وزخرفت جدرانه بزخارف جصية متنوعة، وعرف الإيوان كذلك فى بناء كثير من أبنية الحيرة مثل قصر الخورنق[١٢]، ثم توالى استخدام الإيوان كوحدة أساسية فى بناء قاعة العرش بالقصور وقاعة الاستقبال فى المنازل والدور ، وفى باقى الأغراض الوظيفية الأخرى .

وفى مصر عرف أقدم نماذجه فى العمارة الإسلامية فى تخطيط العمارة السكنية الطولونية والفاطمية مثل قاعة ست الملك والتى أدخلت فى العصر المملوكى ضمن بيمارستان قلاوون[١٣] .

إيوان القبلة النمطى فى العصر المملوكى :

من الأمثلة الباقية فى عمائر عصر المماليك البحرية بالقاهرة المنشآت التى شيدها الناصر محمد بن قلاوون بالنحاسين (أثر رقم ٤٤) ٦٩٨ – ٧٠٣هـ / ١٢٩٨ – ١٣٠١م ، وهى مجموعة معمارية تجمع بين المسجد والمدرسة الإيوانية ، والضريح وطباق الصوفية ، وجاء تخطيط المدرسة عبارة عن صحن أوسط سماوى مكشوف، تحيط به أربعة إيوانات ، أكبرها إيوان القبلة ، وهو مستطيل سعته ٨,١٠م × عمق ١٣,٤م وارتفاعه ١٢,٨٥م ، وله سقف مسطح من براطيم خشبية ، ويكتنف المحراب مخلتان كملقف للإضاءة والتهوية[١٤] (تخطيط ١) شكل (لوحة ١) والمجموعة المعمارية المكونة

من مدرسة وخانقاة وضريح سلاروسنجر الجاولى (٧٠٣هـ/١٣٠٢م) بشارع مراسينا بالسيدة زينب بالقاهـرة (أثر رقم ٢٢١) فقد جاء تخطيط الخانقاة عبارة عن صحن أوسط سماوى مكشوف مستطيل الشكل يفتح عليه من الضلع الشمالى إيوان القبلة وهو أيضاً مستطيل الشكل مساحته ٩,٧٤x٧,٣٧م وله سقف خشبى مسطح[١٥] وهو إيوان من النوع النمطى ، ولكن يلاحظ على تخطيط هذا الإيوان أنه خرج عن المألوف عندما استقطع المعمار أضخم جزء من المساحة فى بناء قبتي الضريح ، واعتمد على بناء إيوان واحد عميق انحرفت فيه حنية المحراب انحراف شديد لمحاولة توجيهها تجاه زاوية القبلة الصحيحة[١٦] وقد وصلتنا نماذج كثيرة جداً من الإيوان النمطى مثل إيوان القبلة فى قبة وإيوان المنوفى بجبانة جلال الدين السيوطي بالقاهرة ٦٩٠ – / ١٢٩٠ – ١٣١٠ م (أثر رقم ٣٠٠) ، وإيوان قبلة جامع القاضى شرف الدين عبد الوهاب ٧١٧ –٧١٨هـ ١٣١٧–١٣٣٨م (أثر رقم ١٧٦) بالجداوى بحي الأزهر بالقاهرة ، وإيوان قبلة خانقاة ومدرسة الأمير علاء الدين مغلطاى الجمالى ٧٣٠هـ /١٣٢٩م (أثر رقم ٢٦) ، وإيوان قبلة مسجد الأمير بهاء الدين أصلم بن عبد الله السلحدار (٧٤٦هـ /١٢٤٥م) أثر رقم (٢٢)، وقبة ومدرسة الأمير خوند تتر الحجازية ابن السلطان الناصر محمد بن قلاوون (٧٤٨هـ–٧٦١هـ / ١٣٤٨–١٣٦٠م) (أثر رقم ٣٦)[١٧] وأضخم وأكبر إيوان وصلنا من هذا النوع التقليدى أو النمطى، ولكنه يعد مفخرة للعمارة الإسلامية فى العالم، نظراً لكبر حجمه هو إيوان قبلة المجموعة المعمارية التى شيدها السلطان بدر الدين أبو المعالى حسن بن السلطان محمد بن قلاوون ٧٥٧–٧٦٤هـ / ١٣٥٦–١٣٦٢م (أثر رقم ١٣٣) ، ويتميز تخطيط الجامع بأنه تخطيط إيوانى مكون من صحن أوسط سماوى مكشوف، يحيط به أربعة إيوانات أكبرها إيوان القبلة، إذ يبلغ عمقه ٣٢,٥م وسعة فتحة العقد ١٩,٢٠م، وله سقف على هيئة عقد مدبب[١٨] (تخطيط ٢) (لوحة ٢) .

كما انتشر استخدام الإيوان النمطى فى أغلب العمائر الدينية التى شيدها المماليك الجراكسة، ومن أمثلتها بالقاهرة جامع الأمير جانى بك الدوادار ٨٣٠هـ / ١٤٢٦–١٤٢٧م (أثر رقم ١١٩) بشارع المغربلين، ويتكون تخطيطه من أربعة إيوانات تدور حول صحن أوسط سماوى مكشوف ، أكبرها إيوان القبلة الجنوبى الشرقى وهو

مستطيل الشكل مساحته ٩,٨×٢٠,٦٠م[١٩]، وفى المجموعة المعمارية التى تعرف باسم "تربة أبناء الأمير قايتباى المحمودى المعروفة خطأ باسم "قبة الكلشنى" حوالى ٨٦٥هـ/١٤٦٠م (أثر رقم ١٠٠) ، فقد كانت تتكون من مدرسة بإيوانين وقبة ضريحية ومقعد وأروقة ومطبخ وأسطبل وسبيل ، ويتميز تخطيط المدرسة بأنه مكون من تخطيط إيوانى ثنائى ، إذ تتكون من إيوانين يفصل بينهما الدرقاعة غير مكشوفة ، وإيوان القبلة هو الأكبر ومساحته مربعة التخطيط تقريباً ٥,٨٠×٥,٠٠م[٢٠]. وجاء إيوان القبلة النمطى كذلك فى مدرسة السلطان قايتباى بجبانة المماليك (٨٧٧ - ٨٧٩هـ/١٤٧٢-١٤٧٤م) (أثر رقم ٩٩) رغم أنها رباعية الإيوانات[٢١]. وكان الحال كذلك بالنسبة لإيوان القبلة بمدرسة قايتباى بالروضة (٨٨٦ - ٨٩٦هـ/١٤٨٤-١٤٩٠م) (أثر رقم ٥١٩)[٢٢]، حتى تخطيط المسجد الملحق بقلعة قايتباى بالإسكندرية (٨٨٢ - ٨٨٤هـ/١٤٧٨-١٤٧٩م) ، جاء تخطيطه مكون من درقاعة مكشوفة (سماوية) حاليًا ، وكانت مغطاة بشخشيخة يحيط بها أربعة إيوانات على النمط التقليدى وهى تقريبًا متساوية فى المساحة[٢٣] (تخطيط ٣).

ومع ذلك فقد وصلتنا نماذج تقليدية من إيوان القبلة فى عمائر المماليك الدينية بالقاهرة ، ولكنها تخرج عن النمط التقليدى، إذ بدلاً من أن تفتح الضلع الرابع بالكامل على الصحن صار يفتح بعقدين أو أكثر ، يعنى ظل الضلع الرابع من الإيوان يفتح بالكامل على الصحن أو الدرقاعة ، ولكن بدلاً من عقد واحد صار يفتح بأكثر من عقد . ومن هذه الأمثلة مجموعة الأمير شهاب الدين أحمد بن أقوش المهمندار ، التى شيدها (٧٠٩ - ٧٤١هـ/١٣٠٩-١٣٤١م) (أثر رقم ١١٥) (تخطيط ٤) وتضم مسجد وخانقاة وضريح ، وتخطيطها مكون من درقاعة لها سقف خشبى حديث يدور حولها إيوانين وسدلتين ، وإيوان القبلة هو الأكبر مستطيل الشكل مساحته ٧,٨٠م ×٩,٨٠م وله سقف خشبى مسطح عليه زخارف ملونة ويفتح على الدرقاعة بثلاثة عقود محمولة على عمودين[٢٤] . وكان الحال كذلك فى مدرسة الأمير إسنبغا البوبكرى (٧٧٢هـ-١٢٧٠م) (أثر رقم ١٨٥) بدرب سعادة بالقاهرة ، وكان تخطيط المدرسة إيوانان رئيسيان هما إيوان القبلة والإيوان المقابل له وكان يطل كل منهما على الدرقاعة ببائكة

من عقدين (أو أكثر)[٢٥] وينتمي لهذا الشكل من الإيوانات إيوان القبلة في المدرسة التي شيدها القاضي زين الدين أبي بكر محمد بن أحمد بن مزهر الأنصاري الدمشقي (٨٨٤ – ٨٨٥هـ/١٤٧٩-١٤٨٠م) لحارة برجوان بحي الجمالية[٢٦] (أثر رقم ٤٩) (تخطيط ٥) (لوحة ٢) وهذه المدرسة ضمن المجموعة المعمارية التي كانت تضم المدرسة والخانقاة والسبيل والكتّاب والربع ويتميز تخطيط المدرسة بأنه مكون من أربعة إيوانات تفتح على دورقاعة لها سقف خشبي يتوسطه شخشيخة ، وأكبر الإيوانات إيوان القبلة وهو مستطيل الشكل تبلغ مساحته ١٠م×٢٥, ٧م ويتميز بأنه يفتح على الصحن بثلاثة عقود نصف دائرية تقوم على عمودين مثمنين ، كما يفتح أيضاً الإيوان المقابل على الصحن بثلاثة عقود مماثلة (الإيوان الشمالي الغربي) .

والأمثلة السابقة ليست واسعة الانتشار خارج مصر ، وفيما نعتقد أنه "تأثير سوري" وأن أقدم النماذج المشابهة لهذه الأمثلة هي مدرسة كومشتكين في بصرى ٥٣٠هـ/١١٣٦م المخصصة لتدريس المذهب الحنفي ، إذ يفتح إيوان القبلة على الصحن بثلاثة عقود عمقه ٧م[٢٧] (تخطيط ٦) . وأيضاً كان إيوان القبلة في مدرسة الأمير شاذبخت في حلب٥٩٠هـ /١١٣٩م.

(٢) النموذج الثاني : الإيوان ذو الصدر والكمين (السدلتين)[٢٨] :

الصدر : أي صدر كل شيء أوله ، وصدر المجلس مرتفعة ، وصدر الطريق متسعة ، وقد تعددت مدلولات كلمة الصدر[٢٩]، ويعتبر مصطلح "الصدر ذو الكمين" من المصطلحات التي وردت في المصادر القديمة[٣٠]، كما ورد بمصطلح "الحيري والكمين" على حد قول المسعودي ، و "الحاري الكمين" على حد قول "ياقوت" والمقصود بالكمين هنا هو الميمنة والميسرة حيث كان هذا الطراز يشتمل على قلب وجناحين[٣١] أيضاً ولكن المصطلح الشائع على الكمين عند مؤرخي الآثار الإسلامية هو "السدلتين"[٣٢] .

وسدلة أي سدلت الشيء وأرخيته وأرسلته من غير ضم جانبين ، وسدلة بيت من ثلاث قباب أو ثلاث وحدات ، واستخدام المصطلح في الوثائق المملوكية على الإيوان الصغير ، والإيوانات الجانبية الغير عميقة بالقاعات والمدارس والمساجد[٣٣]، ومن ثم

فسوف نستخدم في هذا الجزء من البحث المصطلح الأكثر شيوعًا عند مؤرخي الآثار وهو مصطلح "الإيوان ذو الصدر والسدلتين (الكمين)" ، وأقدم أمثلة هذا الشكل من الإيوانات في العمارة الإسلامية المملوكية في مصر ، نجده في الخانقاة التي شيدها السلطان ركن الدين بيبرس الجاشنكر ٧٠٦ - ٧٠٩هـ/١٣٠٦-١٣١٠م ، في الجمالية (أثر رقم ٣٢) ، وكان ملحقًا بالخانقاة رباط عسكر وضريح[٣٤]، ويتكون تخطيط الخانقاه من صحن أوسط مكشوف تحيط به أربعة إيوانات أكبرها إيوان القبلة (تخطيط ٧) (لوحة ٤) وهو مستطيل الشكل مساحته ٩,٨٧م × ١٢,١٣م ، وقد وسع يمين ويسار صدر الإيوان بسدلتين ، اتساع كل واحدة منهما ٨,٢٠م ×٣,٠٧ م (لوحة ٥) وبكل سدلة دخلة ثانية تستخدم "كتبية" لحفظ المصاحف ، وبنهاية كل سدلة من أعلى تجويف مكشوف على هيئة ملقف[٣٥] لتلطيف الجو في الإيوان الرئيسي وقد وصفته سعاد ماهر[٣٦] "بالصدر والكتفين" وأنه مستطيل بجناحين على جانبيه حنيتين ، ووصفه حسن عبد الوهاب[٣٧] بأنه إيوان مقسم إلى ثلاثة أقسام ، واكتفى بهذا الوصف دون أي تعليق .

وانتشر هذا الشكل من الإيوانات الموسعة عن يمين ويسار المحراب بسدلتين في عمائر المماليك الجراكسة بالقاهرة فقد وصلتنا نماذج كثيرة مثل :

مدرسة القاضي زين الدين عبد الباسط بن خليل الشافعي التي شيدها ٨٢٣هـ/١٤٢٠م بسكة الخرنفش[٣٨] بالجمالية (حاليًا) (أثر رقم ٦٠) (تخطيط ٨) ويتكون مسقطها الأفقي من صحن أوسط سماوي مكشوف تحيط به أربعة إيوانات أكبرها إيوان القبلة وهو من نوع "الصدر والكمين" مساحة الصدر = ٨,٩٠ × ٩,٨٠م ، أما اتساع كل من السدلتين (الكمين) = ٥,١٠ × ٢,٧٠م وسقف الإيوان خشبي من براطيم ذات مربوعات بزخارف ونقوش ملونة ومذهبة وفي المجموعة المعمارية التي شيدها الإمبراطور جوهر اللالا بحي القلعة[٣٩] ٨٣٣هـ/١٤٣٠م (أثر رقم ٣٤) وهي تضم سبيل وكتاب وقبة ضريحية ، جاء مسقطها الأفقي عبارة عن إيوان القبلة الرئيسي وثلاث إيوانات فرعية ، ويتضح في إيوان القبلة مدى مهارة المهندس المسلم

فى توسعة ذلك الإيوان عن طريق السدلتين في ملئ الفراغ الممتد من المساحة الكلية للمنشأة وتوازنه مع التخطيط المحورى الداخلى[٤٠] .

ومن النماذج المتنوعة فى شكل السدلتين فى هذا النموذج من الإيوانات ما جاء في مجموعة الأمير عبد الغنى الفخرى (جامع البنات) (٨٢١هـ/١٤١٨م) (أثر رقم ١٨٤) (تخطيط ٩) بشارع بورسعيد بالقاهرة ، وتضم مدرسة ومسجد جامع وضريح يعلوه كتاب وطباق للصوفية ويتميز المسقط الأفقى للمدرسة أنه تخطيط إيوانى ، من أربعة إيوانات تدور حول صحن أوسط سماوى مكشوف ، ويعتبر إيوان القبلة أكبر إيوانات هذه المدرسة مساحته مستطيلة ١٢×٩ م وسع بسدلتين (كمين) عن يمين ويسار المحراب ، ولكن تتميز السدلتان بأن كل منهما يفتح على الصدر (القسم الأوسط) بعقدين يحملهما في المنتصف عمود ، كما توجد كتبيات بالسدلتين ، وسقف الإيوان والسدلتين خشبى مسطح ذو زخارف[٤١].

وفى مجموعة القاضى بدر الدين حسن السويدى ٨٤٣هـ/١٤٣٠م بشارع القبوة بمصر القديمة (أثر رقم ٣١٨) (تخطيط ١٠) والتى كانت تضم مسجد ومدرسة وسبيل وكتاب ، تميز المسقط الأفقى بأنه مكون من إيوانين يفصل بينهما صحن أوسط سماوى مكشوف ، وإيوان القبلة هو الأكبر وموسع من الجانبين بسدلتين ويطل علي الصحن بعقدين وليس بعقد واحد فحسب .

لقد تطور هذا التخطيط محليًا فى عصر المماليك الجراكسة ، فلم يعد بالضرورة أن يوسع إيوان القبلة بالسدلتين عن يمين ويسار المحراب ، بل صار من الممكن أن يوسع بسدلة واحدة عن يمين أو يسار حسب المساحة المتاحة أو لاستغلال المساحة القابلة لتوظيفها فى غرض آخر من أغراض المنشأة، كأن يفتح "باب" يليه درقاعة، وخير نموذج على ذلك المدرسة التى شيدها السلطان قايتباى المحمودى بقلعة الكبش[٤٢] بحى السيدة زينب ٨٨٠هـ/١٤٧٥م (أثر رقم ٢٢٣) (تخطيط ١١) جاء المسقط الأفقى لهذه المدرسة مكون من درقاعة وأربعة إيوانات أكبرها إيوان القبلة ومساحته مستطيلة

مستعرضة على الدرقاعة على يمين الإيوان – وسع – بسدلة واحدة ، لأن المعمار استغل الجانب الأيسر المقابل لهذه السدلة وفتح فى جدارها الجنوبي الغربي شباك مستطيل عليه مصبعات معدنية يفتح على دوركاه مستطيلة تفضى إلى المدخل الشرقى للمدرسة ، إذ أن للمجموعة مدخلان ، يقع المدخل الثانى فى الجهة الغربية .

كما يلاحظ أن المعمار طبقًا للمساحة المتاحة لم يعد يلتزم بالضرورة أن تكون مساحة السدلتين متساويتين فى هذا النموذج من الإيوانات ، فقد تميزت مدرسة الأمير جوهر القنقبائى ٨٤٤هـ/١٤٤٠م (أثر رقم ٩٧) (تخطيط ١٢) الملحقة بالجامع الأزهر بالقاهرة ، أن تخطيطها إيوانى مكون من درقاعة وإيوانين وسدلتين وقبة ضريحية تميز إيوان القبلة وهو أكبر إيوانات المدرسة بأنه مستطيل الشكل وسع بسدلتين مختلفتين فى المساحة أحدهما فى الجهة الجنوبية الغربية وهى الأقل فى المساحة من السدلة التى توجد فى الجهة الشمالية الشرقية[٤٣].

ومن أروع النماذج التى وصلتنا من هذا النموذج من الإيوان ، "الإيوان ذو القبة" فى مجموعة الأمير صرغتمش الناصرى ٧٥٧هـ/١٣٥٥م (أثر رقم ٢١٨) (تخطيط ١٣) وتقع لصق الزيادة الغربية للجامع الطولونى[٤٤]، وهى تتكون من مدرسة وخانقاة وضريح وخلاوى للصوفية ، وتخطيط المدرسة إيوانى يتكون من أربعة إيوانات تدور حول صحن أوسط سماوى مكشوف ، أكبرها إيوان القبلة ، الذى وسع بسدلتين عن يمين ويسار المحراب ولم يكن القصد من هاتين السدلتين التوسعة فى مساحة إيوان القبلة فحسب ، وإنما كان القصد منهما أيضاً إيجاد مساحة مربعة فى صدر الإيوان ، ولذلك وضع مهندس المنشأة حنية المحراب فى وسط دخلة تدخل عن سمت جدار القبلة بنحو ٨٠سم ، وبذلك استطاع أن يحدد وسط إيوان القبلة مساحة مربعة التخطيط لإقامة القبة عليها، ولتحويل هذه المساحة المربعة إلى شكل دائرى لإقامة القبة بنى منطقة الانتقال وضعت فى الأركان الأربعة للمربع على شكل مقرنصات خشبية ملونة يعلوها رقبة مرتفعة جداً فتحت فيها نوافذ معقودة ملأت بزخارف من

الجص المعشق بالزجاج الملون ، ثم يعلو الرقبة قبة بصلية الشكل وهى من طراز القباب السمرقندية .

وقد خصص الأمير صرغتمش هذه المدرسة لإقامة العلماء من المذهب الحنفى وخاصة الفرس منهم ، لذلك اعتقد بعض علماء(٤٥) الآثار أن مهندسها قد يكون فارسياً ، ويحتمل صواب هذا الرأى السابق ولكن ليس على إطلاقه ، وخاصة إذا حاولنا أن نتتبع أقدم نماذج الإيوانات التى سقفت بقبة ، نجد أقدم نماذجها تعلو إيوان مدرسة ديفرجى بالأناضول (٦٢٦هـ/١١٢٨-١١٢٩م) (تخطيط ١٤) فى الإيوان الكبير من الإيوانات المخصصة للمدرسة الطبية الملحقة بالمجموعة المعمارية التى شيدها أحمد شاه(٤٦) ابن شاهنشاه (فى عصر السلطان السلجوقى علاء الدين كيقباذ بن كيخسرو) وتحمل هذه المجموعة توقيع المهندس وهو "خرمشاه" الذى نقش اسمه على المستشفى والمدرسة الطبية والمسجد ، وقد تبين لنا أن هذا المهندس ينسب إلى مدينة أخلاط (٤٧) أو خلاط (Ahlat) وهى مدينة كبيرة مشهورة من أعمال أرمينية وأهلها مسلمون ونصارى ويتكلمون العجمية والأرمينية والتركية وتمتاز مبانيها أن أغلبها مشيد بالأحجار ، وهو ما يوحى أن مثل هذا التأثير قد يكون وافداً من أرمينيا، وخاصة أن أرمينيا اشتهرت بالمبانى المسيحية ، ومنها الكنائس ذات التخطيط الذى يتشابه مع تخطيط إيوان " الصدر والسدلتين (الكمين) " وهو ما سوف نعود لدراسته مرة أخرى .

كما وجدنا أمثلة أخرى لمثل هذا الإيوان ذى القبة فى بلاد أخرى قريبة من الأناضول ، وخاصة فى سوريا فى إيوان قبلة مدرسة المؤرخ ابن العديم ٦٤٩هـ١٢٥١/م من العصر الأيوبى فى حلب ، والتى تسمى بالطرنطائية نسبة للأمير المملوكى سيف الدين طرنطاى الذى جدد المدرسة(٤٨) ٧٨٥هـ/١٣٨٣م (تخطيط ١٥) إذ نجد إيوان القبلة مقسم إلى ثلاثة أقسام ويعلو القسم الأوسط قبة .

والنموذج الذى يطابق إيوان مدرسة صرغتمش ، نجده أيضًا فى سوريا فى إيوان البيمارستان الأرغونى فى حلب الذى شيده الأمير أرغون الكاملى نائب السلطنة

سنة ٧٥٥هـ/١٣٥٤م (تخطيط ١٦) بأمر الصالح بن السلطان الناصر محمد بن قلاوون ليكون مستشفى[٤٩]، ويتميز تخطيط هذه المستشفى بوجود إيوانين متقابلين أكبرهما الإيوان الشمالي الشرقي ، ومع ذلك تماثل الإيوانين من حيث التخطيط والبناء والتسقيف أي في وجود التوسعة من خلال السدلتين لإيجاد مساحة وسطى مربعة لإقامة القبة عليها ، مع وجود الخزانات بالسدلتين، ونجد نموذج أخر مشابة لهذا النوع من الإيوان ذو السدلتين والقبة فى إيوان قبلة مسجد يعقوب بك من القرن التاسع الهجرى ١٥م فى كوتاهية بآسيا الصغرى .

ووجدنا أيضاً هذا النموذج من الإيوانات فى خانقاة بوياليكوى فى أفيوم بآسيا الصغرى فى النصف الأول من القرن السابع الهجرى (١٣م) (تخطيط ١٧) ، إذ يأخذ الإيوان هنا حرف "T" فقد وسع الصدر من الجانبين بالسدلتين ، أما القسم الأوسط فقد قسم إلى مربعين سقف المربع الذى يتقدم المحراب مباشرة بالقبة، أما المربع الذى يليه مباشرة ويفتح على الصحن فله سقف مسطح[٥٠]، ومع ذلك فما هو أقدم نموذج مشابه لتلك الإيوانات التى وصلتنا من العصر الإسلامى :

أغلب الظن أن أقدم نموذج إسلامى وصلنا فى قاعة العرش فى قصر المشتى الذى ينسب بنائه للخليفة الأموى الثانى " الوليد الثانى " حوالى ١٢٧ -١٣٣هـ/٧٤٤-٧٥٠م ، (تخطيط ١٨) ويقع على بعد عشرين ميلاً جنوب شرقى عمان – عاصمة الأردن حالياً[٥١]. ويتميز تخطيط هذه القاعة بأن مدخلها يطل على الصحن بثلاثة عقود الأوسط أوسعهم والعقود محمولة على أكتاف مربعة مبنية من الحجر ، ويؤدى هذا المدخل إلى ممر طويل قسم أيضاً إلى ثلاثة أقسام الأوسط أوسعهم، وينتهى هذا الممر الطويل بقاعة العرش على شكل ثلاث حنيات نصف دائرية واحدة فى الصدر وواحدة فى كل من الجانبين الأيمن والأيسر ، تحصر فى الوسط منطقة مربعة أقيم فوقها قبة (دارسة) ، وقد أطلق عليها كريسيزويل اسم "القاعة البازيليكية" ونعتها فى موضوع أخر باسم القاعة "ذات المحاريب الثلاثة"، ووصفها باسم "ورقة البرسيم"[٥٢]. ويرى أن أصل هذا التخطيط مصدره "سوريا"، لأن كل الأمثلة القديمة توجد فى أماكن بالقرب

من سوريا أو في سوريا ، فعلاوة على الأمثلة التي سبق الإشارة إليها ، فقد أشار إلى أن قاعة عرش مشتى تشبه كنيسة القديس يوحنا المعمدان في القدس التي بنتها الإمبراطورة يودوسيا ٤٥٠ - ٤٦٠م ، وفي قصر ابن وردان ٥٦٤م[٥٣] وخارج سوريا والقدس نجدها في رافينا في قصر البطريق القرن ٧ - ٨م ، وفي القسطنطينية في قصر الإمبراطور ثيوفيلوس ٨٣٩م[٥٤] ووجد في شمال إفريقيا في تونس والجزائر وفي روما ، وخاصة في تخطيط القاعة الساخنة في الحمامات الرومانية التي انتشرت في كل هذه البلاد، وكل هذه النماذج تتضمن القاعة ثلاثية التقسيم والتي تحصر أحياناً مربع تعلوه قبة، ومن ثم فهو يعتقد أن أصل هذا التخطيط "سوريا"، وهو نفس الرأى الذى شايعه فيه أغلب علماء الآثار[٥٥]، الذين اعتقدوا كذلك أن أصل تخطيط القاعة الثلاثية نظام سوري محلي مشتق من النظام البابلي، فقد وجد في قصر القسطل على بعد أربعة أميال إلى الغرب من قصر مشتى ، كما وجد في الطابق العلوى من قصر "حرانة" الذي يرجع إلى ما قبل الإسلام .

فهل انتقل هذا التأثير من سوريا إلى مصر ؟

للإجابة على هذا السؤال لابد أن نبحث عن النماذج الموغلة في القدم في العمائر المصرية القديمة ... لقد عرف هذا الشكل من القاعة "Triconch" في الحمامات الرومانية ، وظهر في كنيسة الدير الأبيض في سوهاج والتي يرجع تاريخ إنشائها إلى سنة ٤٤١م في عهد الأنبا شنودة والتي شيدت بالحجر الأبيض لذا سميت بالدير الأبيض (تخطيط ١٩) ، وعلى بعد ٤كم منها جاء أيضًا تخطيط كنيسة الدير الأحمر مماثلة لها إلى حد كبير وقد شيدت بالآجر لذا سميت بالدير الأحمر[٥٦](تخطيط ٢٠).

وبنفس التخطيط أيضًا جاءت كنيسة دير أبوفانا التي تقع في الصحراء الغربية على بعد ٤كم من قصر هور بملوى ، وقد تبقى من هذا الدير الكنيسة التي ترجع إلى القرن السادس الميلادى (تخطيط ٢١)، فقد جاء تصميم الهيكل على شكل قاعة ثلاثية الحنايا ، وبالوسط مربع تغطيه قبة[٥٧]، وكذلك وصلتنا كنيسة دندرة (تخطيط ٢٢) على الضفة الغربية لنيل محافظة قنا وترجع إلى القرن السادس الميلادى ، وقد شيدت

بالأحجار بجوار معبد بطلمى هو معبد الإله حتحور "ربة دندرة وأخميم" واستكمل بناء المعبد في العصر الروماني ، وتتميز قاعة الكنيسة بالهيكل ثلاثى الحنيات الذى يحصر فى الوسط مربع مغطى بقبة ، إلا أننا قد نلاحظ فى بناء هذه الكنيسة أيضًا أنه استكمل البناء خلف القاعة الثلاثية الحنيات بوجود قاعتين عن يمين ويسار ، بنيت كليهما على شكل حرف "L" بحيث يستكمل الشكل الخارجي للبناء خط مستقيم بحيث يكون ضلعًا من أضلاع المستطيل الخارجي الذى يحدد بناء الكنيسة من الخارج فى شكل مستطيل منتظم الأضلاع ، وبذلك تشبه تخطيط المعابد المصرية القديمة المستطيلة الشكل والمقسمة من الداخل إلى ثلاثة أقسام الأوسط أوسعهم(٥٨).

ومن نفس الطراز أيضًا وصلتنا كنيسة بازيليكا دير الأشمونين الواقعة على بعد ٩كم شمال غرب ملوى ، وقد تبقى من هذا الدير الكنيسة التى تتوسط أطلال كثيرة من الآثار الفرعونية المخصصة للإله تحوت(٥٩) .

وكذلك تتماثل معهم كنيسة دير القديس باخوميوس فى أخميم من القرن السادس الميلادى ولقد سبق ولاحظ وأشار كثير من علماء الآثار(٦٠) لمثل هذا التشابه بين التخطيط الثلاثى للقاعة فى هذه الكنائس وبين طراز إيوان الصدر والسدلتين (الكمين) ، والذى تعلوه قبة أحيانًا .

وبذلك نجد أن مصر هى مصدر التأثير فى بناء الإيوان الذى يحصر فى وسطه مساحة مربعة لتقوم عليها القبة، وخاصة أننا وجدنا ما يماثله فى القاعة الضريحية المقسمة إلى ثلاثة أقسام ويغطى القسم الأوسط القبة فى مشهد السيدة رقية بالقاهرة ٥٢٦هـ/١١٣٢م (أثر رقم٢٧٣) (تخطيط ٢٢)، أى أن هذا النوع من التخطيط ظل يمارس فى مصر بصفة مستمرة فى بناء العمائر المتنوعة الأغراض الوظيفية منذ نشأته وعلى فترات تاريخية متصلة دون انقطاع مما يؤكد على محلية هذا التأثير .

(٣) الإيوان الرواق :

أما النموذج الثالث والأخير فهو الإيوان الذى يجمع بين التخطيط الإيوانى وتخطيط الرواق ، أى إيوان مقسم من الداخل إلى ثلاث أقسام الأوسط غالبًا أوسعهم ،

عن طريق أعمدة أو دعامات تحمل عقود عمودية على جدار القبلة ، وهو تخطيط يشبه التخطيط البازيليكي المعروف في مصر وخارج مصر في بناء الكنائس المسيحية .

لقد وجدنا أقدم نماذج هذا النوع من الإيوانات في إيوان قبلة المجموعة المعمارية التي شيدها السلطان المنصور سيف الدين قلاوون الألفي ٦٨٣ - ٦٨٤هـ/١٢٨٤-١٢٨٥م (أثر رقم ٤٣) بشارع المعز لدين الله في منطقة الأزهر بالقاهرة ، وهي مجموعة مكونة من المدرسة والضريح والبيمارستان[٦١] (تخطيط٢٤) (لوحة ٦) ويتكون التخطيط الأفقي للمدرسة من صحن أوسط سماوي مكشوف مستطيل الشكل مساحته ٢٠,٥م × ١٧م ، وإيوانين أكبرهما إيوان القبلة وهو الإيوان الجنوبي الشرقي المستطيل الشكل مساحته ١٧,٥ ×١٥,٥ م ، مقسم إلى ثلاث بلاطات عقودها تسير عمودية على جدار القبلة ، والعقود محمولة على أعمدة ، والبلاطة الوسطى أوسع من البلاطتين الجانبيتين، إذ يبلغ اتساعها ٩م ، واتساع كل من البلاطتين الآخرتين ثلاثة أمتار ونصف، على حين أن الإيوان الشمالي الغربي ومساحته ٨,٢٢م ×١٢,٤٠م ، كان له واجهة معقودة بعقد واحد، في حين أن إيوان القبلة يطل على الصحن بثلاثة عقود تحمل فوقها ثلاثة عقود أصغر منها للتخفيف ، وقد وصفت سعاد ماهر[٦٢]: هذا النموذج من الإيوانات ذات التقسيم الثلاثي الداخلي باسم "المدرسة الجامع"، أي أنه جمع بين طراز الجوامع باحتوائه على أعمدة وأروقة ، وبين المدرسة ذات التخطيط الإيواني. وعلي الرغم من وجاهة هذا الرأي إلا أنه يفترض أن الإيوان مخصص بنائه لغرض التدريس فحسب ، في حين أن الإيوان استخدم لغرض الصلاة والتدريس مثل إيوان القبلة في مجموعة السلطان حسن .

على أية حال هذا النموذج من الإيوانات لم يكن واسع الانتشار في قاهرة المماليك، فقد وصلتنا نماذج أخرى قليلة ، ومنها إيوان القبلة في مجموعة السلطان أبو سعيد برقوق بن أنس التي شيدها سنة ٧٧٦ - ٧٧٨هـ١٣٨٤ - ١٣٨٦م بشارع المعز لدين الله بالقاهرة (أثر رقم ١٨٧) (تخطيط ٢٥) ، وتضم هذه المجموعة مسجد جامع وخانقاة وضريح ، ومسقطها الأفقي يتكون من صحن أوسط سماوي مكشوف مستطيل

الشكل مساحته ٢٤ × ١٨م وتحيط به أربعة إيوانات[٦٣] أكبرها إيوان القبلة وهو الذى يعنينا فى هذه الدراسة ، وهو مربع التخطيط طول ضلعه ١٠,٧٥م ، مقسم إلى ثلاث بلاطـــات، البـلاطة الوسطى أوسـعـهم - من خـلال ثلاثة عقـود من كل جـانب تسيـر عمودية على جدار القبلة محمولة على أعمدة ، ومع ذلك يفتح هذا الإيوان على الصحن بعقد واحد .

وفكرة تقسيم قاعة الصلاة إلى ثلاثة بلاطات عمودية على جدار القبلة سواء كانت البلاطة الوسطى أوسعهم أو مساوية لهم، فكرة وجدناها فى أماكن العبادة الصغيرة الحجم، ومنها مجموعة الأمير علاء الدين ايدكين البندقدارى (٦٨٣ هـ/١٤٨٤- ١٢٨٥م) (أثر رقم ١٤٦) (تخطيط ٢٦) وهى مجموعة معمارية تحتوى على ضريحين أحدهما للنساء والآخر للرجال وبينهما مسجد وخانقاة الصوفية - فقد جاء تخطيط الخانقاة وهى نفسها قاعة واحدة للصلاة بها جدار القبلة وحنية المحراب - ساحة مستطيلة الشكل ١٢,٥×١١م مقسمة إلى ثلاثة بلاطات متساوية - تقريبًا - عن طريق أربعة أكتاف تحمل ستة عقود فى صفين، لكنها تسير موازية لجدار القبلة[٦٤] .

أيضًا قاعة الصلاة فى رباط أحمد بن سليمان الرفاعى (٦٩٠هـ/١٢٩٠م) (أثر رقم ٢٤٥) بسوق السلاح بالدرب الأحمر، مقسمة من الداخل إلى بلاطتين عن طريق بائكة من ثلاثة دعائم بيضاوية تحمل أربعة عقود[٦٥] .

ونفس التخطيط نجده أيضًا فى جامع وخانقاة سيدى مدين الأشمونى (٨٥١ - ٨٧٠هـ/١٤٤٧-١٤٦٦م) فى شارع سوق الزلط بباب الشعرية (أثر رقم ٨٢) (تخطيط ٢٧) إذ نجد قاعة الصلاة مستطيلة الشكل قسمت من الداخل إلى ثلاثة بلاطات عمودية على جدار القبلة، وينعت البعض[٦٦] هذا النوع من التخطيط "بطراز المسجد غير التقليدى ذو الأروقة " والراجح أن المعمار المسلم كان يلجأ لفكرة التقسيم الثلاثى للمقدم من أى منشأة دينية - سواء أكان تخطيطها إيوانى أو أروقة ، حتى ولو كان المقدم قاعة واحدة محدودة المساحة غالبًا لأنه يلائم صغر المساحة المتاحة فى أغلب الأحيان، وفى نفس

الوقت يستطيع أن يوظف هذه المساحة الصغيرة لأكثر من غرض في أوقات متناوبة كأن تكون خانقاة أو مدرسة للدرس والوعظ والمناقشة ، ثم يتحول المكان نفسه إلى مسجد أو جامع لأداء الصلوات على أوقاتها .

ومع ذلك نعود ونؤكد على أن خير مثال للإيوان الرواق هو إيوان القبلة في مجموعتي قلاوون وبرقوق بالقاهرة ، وكلاهما لا يدخل في طراز المسجد أو الجامع غير التقليدي ذو الأروقة دون الصحن .

فما هي الأصول المعمارية لهذا التخطيط ، هل نبحث عنها داخل أو خارج مصر ؟

في خارج مصر نجد أقدم الأمثلة الشبيهة في مسجد بوفتاتة بسوسة في شمال إفريقيا ٢٢٣ - ٢٢٦هـ/٨٣٨-٨٤١م (تخطيط ٢٨) وهو مقسم إلى ثلاثة بلاطات عمودية على جدار القبلة وثلاثة بالعرض عن طريق ارتكاز العقود على دعائم متقاطعة متعامدة[٦٧] .

كما ظهرت نماذج شبيهة في عصر السلاجقة في بلاد شرق العالم الإسلامي مثل مسجد علاء الدين كيقباد في نيكيده ٦٢٠هـ/١١٢٣م بالأناضول (تخطيط ٢٩) إذ قسمت قاعة الصلاة إلى ثلاثة بلاطات من خلال صفين من الدعامات ، أربعة دعامات في كل صف تحمل عقود موازية وعمودية على جدار القبلة[٦٨]، ولكن التخطيط الأقرب لتخطيط الإيوان الرواق في مجموعتي قلاوون وبرقوق بالقاهرة ، كان تخطيط جامع أورهان بك بالقرب من ميلاس بالأناضول ٦٩٩هـ/١٢٩٩م (تخطيط ٣٠) فقد قسمت قاعة الصلاة إلى ثلاثة أقسام ، الأوسط أوسعهم، عن طريق بائكتين لصفين من العقود المحمولة على أعمدة تسير عمودية على جدار القبلة ، حتى أطلق عليه البعض اسم " الجامع من طراز البازيليكا[٦٩]" ، كما استخدم نفس هذا التخطيط في بهو كثير من الخانات التجارية بالأناضول[٧٠] .

ونعود لشمال إفريقيا في فترة زمنية متقدمة وبخاصة المغرب نجد تخطيط إيوان القبلة في مدرسة دار المخزن ٧٢١هـ/١٣٢٠م التي شيدها سعيد بن يوسف بن يعقوب

المريني في فارس وتعرف أيضاً باسم مدرسة (فاس الجديدة) (تخطيط٢١) ، وتعتبر من أوائل مدارس فارس ، وتحتوى على أهم عناصر عمارة المدرسة المغربية لأن تخطيط مدارس المغرب يقوم على "القاعة الواحدة" وهى دائماً تقع فى الجهة الجنوبية من الصحن وتشغل مساحة كبيرة وتوسع أحياناً بالسدلتين على جانبى جدار القبلة ، ولكن في مدرسة فاس حجبت فتحة الإيوان بالكامل التى تشرف على الصحن ، فيما عدا وجود فتحة باب صغيرة يغلق عليها بحجاب من الخشب الخرط[٧١]، ويوجد نموذج مشابه لتخطيط هذه المدرسة في اليمن فى المدرسة المعتبية في ثغر من القرن الثامن الهجرى (١٤م)[٧٢].

لقد حاولت بعض الآراء إسناد أصول هذا التخطيط إلى البازيليكا السورية ومن هذه الآراء كريزويل[٧٣] الذى يعتمد فى إثبات نظريته على قاعة العرش فى قصر الجوسق الخاقانى (أو قصر المأمون) فى سامرا من القرن(٣هـ/٩م) لأنها عبارة عن قاعة مركزية مغطاة بقبة يتفرع عنها أربع قاعات كل منها مبنية مثل التخطيط البازيليكي ثلاثية الأجنحة ، وبذلك تشبه دهليز المدخل الذى يتقدم قاعة العرش فى قصر مشتى مكررة أربع مرات، كما يعزو آخرين[٧٤] ظهور هذا التخطيط فى بعض مساجد الأناضول وخاناتها ، بسبب تأثر العمارة الإسلامية منذ عصر السلاجقة فى الأناضول بتخطيط الكنائس المحلية .

وفي داخل مصر : وصلنا منذ القرن الخامس الميلادى كنائس قبطية جاء تخطيطها بازيليكى ، الرواق الأوسط أوسع وأعلى من الرواقين الجانبيين ، وعلى ذلك فلو اعتبرنا تخطيط "الإيوان الرواق" له أصول من البازيليكا المسيحية ، فمن المعقول أن تكون مصر هى مصدر التأثير وليس أى بلد آخر.

ولكى نؤكد هذا الرأى نود أن نلفت النظر إلى ملاحظة هامة هى أن من أخص خصائص الطراز البازيليكى أن الأروقة تسير عمودية على اتجاه الشرق، وأن الرواق الأوسط أوسعهم وأكثرهم ارتفاعاً، ولا يوجد طابق ثان فوقه، ويمكن أن يوجد طابق ثان على الأروقة الجانبية، لذلك كان الرواق الأوسط يسقف بقبو أو أقبية متقاطعة أو متبادلة

مع قباب صغيرة ، أما الأروقة الجانبية ففي أكثر الأحيان كانت تسقف بأسقف مسطحة أو متقاطعة هذا من جهة ، ومن جهة ثانية : أن العامل الديني والتعليمي كان السبب في ابتكار التخطيط ذي الإيوانات وانتشاره في مصر وخارج مصر ، غير أن تطوره في مصر بالذات كان تطوراً محليًا خاص بها ، فقد اختلف في وحداته وفي نسبها وأحجامها ، كما اختلفت نماذجه وأنماطها وارتفاعاتها وفي طريقة توزيعها عما يقابلها في البلاد الإسلامية الأخرى مما يدل على مدى رسوخ علم الهندسة المعمارية في مصر وأن المصريين القدماء هم أول من جعل من العمارة فن له وظيفة دينية ، وقد استمر هذا المفهوم يعمل عمله في البيئة المحلية ، حتى صار من إحدى مقومات التراث والبيئة المحلية .

ومن جهة ثالثة : فإن الآراء التي سبقت وأسندت أصول هذا التخطيط المعماري إلى البازيليكا ، أعتقدت أن جدار القبلة هو العنصر الرئيسي من عناصر تخطيط المسجد ، وهو المحور ، أي الخط الذي تتركز فيه أهمية البناء وتتشعب منه جميع عناصر التخطيط الأخرى للمنشأة الدينية ، وترتبط به ، وقد جانبهم الصواب في ذلك لأن المحور ينحرف في بعض المنشآت الدينية عن الخط المستقيم ، وبالتالي لا يمكن أن يكون محور البناء منحرفًا بالنسبة للعناصر التي تتشعب منه ، في حين أن هذا التفسير يكون صحيحاً بالنسبة لتخطيط المنشآت المدنية والدينية والكنائس التي شيدت قبل وبعد الإسلام لأن المحور هنا يعتبر جداراً ، ولما كان الجدار هو نهاية وإطار العمارة القديمة ، فإن جدار القبلة في تخطيط العمارة الدينية الإسلامية هو قاعدة وبداية ، ويعتبر نقطة ارتكاز ذات أهمية تنبع من أهمية زاوية تحديد القبلة وليست محوراً ، وبالتالي استطاع المهندس المسلم أن يخرج من هذه الزاوية بخطوط هندسية أفقية غير نمطية .

وبناء على ما تقدم استنتج البحث نتيجة هامة أن تخطيط الإيوان إذا كانت له أصول فارسية من خارج مصر ، إلا أن طريقة تخطيطه تطورت في مصر وتنوعت نماذجه إلى ثلاثة نماذج وهي : الإيوان التقليدي ، والإيوان الصدر والسدلتين (الكمين) ،

سواء أكانت السدلتين بمساحة واحدة ، أو مختلفي المساحة ، أو إيوان بسدلة واحدة والإيوان الذى يفتح بعقد أو اثنين أو ثلاثة على الصحن ، والإيوان ذو القبة ، وأخيراً الإيوان الرواق وهى النتيجة الهامة التى أراد البحث أن يثبتها ويؤكد عليها فى أن الإيوان قد تطور فى مصر تطوراً محلياً وتعددت نماذجه غير النمطية ، وحتى وإن كان لبعضها أصول معمارية خارج مصر ، فإذا كان هناك تشابهاً فى بعض النماذج ، فمن الصعب إثبات أيهما أحدث وأيهما الأقدم ، ولكننا استطعنا أن نقدم محاولة لإثبات أن الإيوان خرج من نطاق النمطية وتطور فى مصر محلياً تطوراً مذهلاً .

الهوامـــــش

(١) راجع طوبيا العنيسي: تفسير الألفاظ الدخيلة في اللغة العربية، دار العرب ، القاهرة ١٩٦٥، ص ٢٥ .

عبد الرحيم غالب : موسوعة العمارة الإسلامية ، بيروت ١٩٨٨ ، ص ٦٧ .

محمد محمد أمين ، ليلى على إبراهيم : المصطلحات المعمارية في الوثائق المملوكية، دار النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة / ١٩٩٠ ، ص ١٧ .

(٢) عبد الرحيم غالب : موسوعة العمارة، ص ٦٨ .

محمد محمد أمين ، ليلى على إبراهيم : المصطلحات المعمارية ، ص ١٧ .

(٣) ابن منظور: " جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن على بن أحمد بن أبي القاسم بن حبقة" : (٦٣٠-٧١١هـ/١٢٣٢-١٣١١م) – لسان العرب (٦ أجزاء) .

دار المعارف ١٩٨٦ ، ص ١٧٨ .

(٤) محمد حمزة الحداد: دراسة المصطلحات الفنية للعمارة الإسلامية، زهراء الشرق، ٢٠٠١ ، ص ٢٥ .

(٥) راجع عن أصل نشأة وتطور النظام الإيواني ، والمتعامد :

Creswell (K. A. C.) : The Origin of the cruciform plan of Cairene Madrasas - (B.I.F.A.O), Tome xxxi , Le Caire , 1922 .

– أحمد فكري: مساجد القاهرة ومدارسها ، دار المعارف بمصر ٧٦-١٩٧٧م ج٢ ص ص ١٢٧ – ١٢٨ – ١٦٨ .

– سعاد ماهر : تطور العمائر الدينية الإسلامية بتطور وظائفها ، المجلة التاريخية المصرية ، المجلد ١٨/١٩٧١م ص ص ٥٨ – ٦٣ .

– عباس حلمي : المدارس الإسلامية ودور العلم وعمارتها الأثرية ، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الملك عبد العزيز – مكة المكرمة – السنة ٣ – العدد ١٩٧٦/٣-١٩٧٧ ، ص ص ١٣٧ – ١٥٩ .

– حسن الباشا : دراسة جديدة في نشأة الطراز المعماري للمدارس المتعامدة وتطوره خلال العصر المملوكي الجركسي ، مجلة كلية الآثار جامعة القاهرة ، الكتاب الذهبي ج٢ القاهرة ١٩٧٨ ، ص ص ١٩ – ٢٠ .

وعن علاقة عدد المذاهب بالتخطيط الإيواني راجع :

– حسني محمد حسن نويصر : عوامل مؤثرة في تخطيط المدرسة المملوكية ، ندوة "تاريخ المدارس في مصر الإسلامية" المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢، ص ص ٢٢٧ – ٢٦٩ .

(٦) فريد شافعي : العمارة العربية فى مصر الإسلامية (عصر الولاة) ، المجلد الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤ ، ص ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٧) راجع حسنى نويصر : عوامل مؤثرة ، ص ص ٢٤١ - ٢٤٣ .

(٨) راجع حسنى نويصر : عوامل مؤثرة ، ص ص ٢٤٤ - ٢٥٥ .

(٩) محمد محمد الكحلاوى : أثر مراعاة اتجاه القبلة وخط تنظيم الطريق على مخططات العمائر الدينية المملوكية بمدينة القاهرة ، مجلة كلية الآثار - جامعة القاهرة ، العدد السابع ١٩٩٦ ، ص ص ٧٧ : ١٣٦ .

(١٠) سوف نعود لشرح هذه المصطلحات فى حينها .

(١١) شريف يوسف : تاريخ فن العمارة العراقية في مختلف العصور ، العراق ١٩٨٢ ، ص ص ٢٠٠ : ٢٠٥ مخطط ٣٦ شكل ٧٠ .

(١٢) راجع فريد شافعي : العمارة العربية ، ص ٢٥٢ .

(١٣) راجع فريد شافعي : العمارة العربية ، ص ٤٦١ .

(١٤) راجع : سعاد ماهر : مساجد مصر وأولياؤها الصالحون (٥أجزاء) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، (الجزء الثالث ١٩٧٩) ص ١٢٧ .

- عاصم رزق : أطلس العمارة الإسلامية والقبطية بالقاهرة (٤مجلدات، ٨ أجزاء) مكتبة مدبولي ٢٠٠٣م ، ج٢ ق١ ص ٣٣٤ .

(١٥) راجع : سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٣ ص ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

حسن عبد الوهاب : تاريخ المساجد الأثرية ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ ، ص ص ١٢٤ : ١٣١ .

(١٦) عبد العزيز رمضان : تاريخ المدارس فى مصر الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢ ، ص ٢٨ .

(١٧) وتوجد نماذج أخرى كثيرة مثل إيوان القبلة في المدرسة البقرية ومدرسة الأمير لطلوبغا الذهبي ومدرسة ومسجد الأمير الطواشي (بشير أغا الجمدار) والمدرسة الغنامية وإيوان قبلة مجموعة الجاى اليوسفي وإيوان قبلة إينمش البجاسي ، وإيوان قبلة مجموعة الأمير إينال بشارع الخيامية ، والمدرسة المحمودية وإيوان قبلة مسجد ومدرسة السلطان فرج بن برقوق (زاوية الدهيشة) بشارع تحت الربع ، وإيوان قبلة خانقاة يوسف الأستادار بالجمالية ، ومدرسة المحمدى بشارع الصليبة .

(١٨) راجع : حسنى نويصر : العمارة الإسلامية في مصر (عصر الأيوبيين والمماليك)، زهراء الشرق ١٩٩٦ ، ص ص ٢٠٦ : ٢٠٩ .

(١٩) راجع : حسنى نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ص ٤٤٣ : ٤٥٥ .

(٢٠) راجع : حسنى نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ٦٥٦ شكل ٢ .

(٢١) راجع : حسنى نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ص ٦٦٥ : ٦٨٣ .

(٢٢) راجع : حسنى نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ص ٧١٢ : ٧٢٤ .

(٢٣) راجع : حسنى نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ص ٧٠٢ : ٧١١ .

(٢٤) Creswell , (K.A.C) : Muslim Architecture of Egypt Vol. 2 , Oxford , 1959 - Lig. 150 , p. 274.-

– سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٣ ص ص ١٨٥ : ١٨٩ .

(٢٥) راجع سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٣ ص ٢٩ ، ٣٠ .

– عاطف عبد الدايم : شارع تحت الربع منذ نشأته وحتى نهاية القرن ١٣هـ/١٩م) ، دراسة أثرية حضارية (آثار جامعة القاهرة ١٩٩٧) ، ص ٣٨٢

(٢٦) راجع سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٤ ص ص ٢٦٩ : ٢٧٤ .

– عاصم رزق : أطلس العمارة م٢ ج٢ ص ١٢٨٦ ١٢٧٨ .

(٢٧) راجــع: أصلانابا (أوقطاى) : فنون الترك وعمائرهم ، ترجمة أحمد محمد عيسى ، إستانبول ١٩٨٧، ص ٥٢

(٢٨) سيرد تعريف لها فيما بعد

(٢٩) من مدلولات كلمة الصدر ما يقصد به فى العمارة المملوكية المنطقة المحصورة بين العتب العلوى للباب والمقرنص الذى يعلوه ، أى الجزء الذى يعلو العتب العلوى للباب ويبنى عادة من الحجر المشهر ، ويكون بالصدر شباك من النحاس أو الخشب الخرط .

– ومما ورد بالوثائق عن الصدر : " باب مربع بعتبة عليا من الحجر يعلوها صدر به شباك يعلوه مقرنص" ، كما يطلق الصدر على ما يعلو الإيوان ، إذ ورد فى الوثائق: " ويعلو الإيوان صدر خشب مقرنص " ، وبصيغة أخرى ورد : " وفوقه صدر خشب نقى" .

– راجع : محمد محمد أمين ، ليلى على إبراهيم : المصطلحات المعمارية ، ص ٧٢ .

(٣٠) ذكره ابن المأمون وابن الطوير ونقله عنهم المقريزى . راجع : المقريزى : "تقى الدين أحمد بن على بن عبد القادر" ت ٨٤٥هـ /١٤٤١م .

– مسودة كتاب المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار .

– تحقيق : أيمن فؤاد سيد : مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامى ، لندن ١٩٩٥ ، هامش ٩ ص ٢٢٠ .

(٣١) محمد حمزة الحداد : المصطلحات الفنية ، ص ٨٢ .

(٣٢) من المصطلحات التى تطلق أيضاً على الإيوان الصغير الذى يعرف باسم السدلة "مرتبة" ، "صفة"

– راجع : محمد محمد أمين ، ليلى على إبراهيم : المصطلحات المعمارية ، ص ٦٢ .

(٣٣) راجع : محمد محمد أمين ، ليلى على إبراهيم : المصطلحات المعمارية ، ص ٦٢ .

(٣٤) راجع سعاد ماهر : مساجد مصر ج٣ ، ص ص ١٦٧ : ١٧٢ .

– حسنى محمد حسن نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ١٩٢ .

(٣٥) وصلنا أقدم نموذج للملقف في العمارة الإسلامية بمصر في جامع الصالح طلائع والمدرسة الكاملية من العصر الأيوبي بالقاهرة . راجع :

- حسن عبد الوهاب : تاريخ المساجد ، ص ١٣٤ .

(٣٦) سعاد ماهر : مساجد مصر ج٢ ص ١٦٩ .

(٣٧) حسن عبد الوهاب : تاريخ المساجد ، ص ١٣٤ .

للمزيد عن هذه الخانقاة راجع : حسني نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ١٩٢ .

(٣٨) راجع : حسن عبد الوهاب : تاريخ المساجد ، ص ٢٠٥ .

حسني نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ص ٤٠٧ : ٤١٢ .

(٣٩) راجع : سعاد ماهر : مساجد مصر ج٤ ص ١١٨ .

(٤٠) محمد محمد الكحلاوي : أثر مراعاة اتجاه القبلة ، ص ٨٣ .

(٤١) حسني نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ص ٣٦٨ : ٣٧٨ .

(٤٢) راجع : حسني نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ص ٦٩١ : ٦٩٥ .

(٤٣) راجع : حسني نويصر : العمارة الإسلامية ، ص ٥٨١ .

(٤٤) راجع : حسن عبد الوهاب : تاريخ المساجد ، ص ١٦٠ .

- سعاد ماهر : مساجد مصر ج٢ ص ٢٧١ .

(٤٥) حسن عبد الوهاب : تاريخ المساجد ، ص ١٦١ .

(٤٦) راجع : أصلانابا : فنون الترك / ص ص ٧٥ – ٧٦ ، تخطيط ١١ شكل ٨ .

(٤٧) راجع القزويني : زكريا محمد بن محمود .

- آثار البلاد وأخبار العباد ، دار صادر بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٥٢٤ .

(٤٨) عبد القادر الريحاوي : العمارة العربية الإسلامية خصائصها وآثارها في سورية ، دار البشائر دمشق ١٩٩ ، ص ص ١٦٠ ، ١٦٢ ، صورة ٢٧ .

(٤٩) راجع : عبد القادر الريحاني والعمارة العربية ، ص ٢٢١ مخطط ٢٣ .

(٥٠) راجع نماذج أخرى :

- Akurgal (E.) : L' Art En Turque , fig 30 , 49 p. 93 , 122 .

(٥١) راجع : كمال الدين سامح ، العمارة في صدر الإسلام ، وزارة الثقافة والإرشاد ١٩٦٤ ، ص ٣٧ : ص ٣٩ ، شكل ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ .

- حسن الباشا : مدخل إلى العمارة والفنون الإسلامية ، معهد الدراسات الإسلامية – بدون تاريخ – ص ص ١٦٩ – ١٧٠ .

- حسني نويصر : الآثار الإسلامية ، مكتبة زهراء الشرق ، ١٩٩٨ ، ص ٩٢ : ١٠٠ .

(٥٢) كريسيزويل (ك) : الآثار الإسلامية الأولى ، ترجمة عبد الهادى عبلة ، دمشق ١٩٨٤ ، ص ص ١٧٧ ، ١٩٧ .

(٥٣) راجع : فريد شافعى : العمارة العربية فى مصر الإسلامية (عصر الولاة) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٠ ، ص ١٨٦ .

(٥٤) كريسيزويل (ك) : الآثار الإسلامية ، ص ص ١٩٨ – ٢٩٩ .

(٥٥) كمال الدين سامح : العمارة فى صدر الإسلام ، ص ٢٨ .

– حسن الباشا : المدخل ، ص ١٧٠ .

(٥٦) - Capuani (M.) and others : Christian Egypt , American University in Cairo Press , 2002 , p. 206 : 207 .

– صموئيل (الأنبا) : دليل الكنائس القبطية مشركة النعام للطباعة ، القاهرة ٢٠٠٢م ، ص ١٩٥ .

– والترز (ك.ل) : الأديرة الأثرية فى مصر ، ترجمة إبراهيم سلامة إبراهيم ، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢ ، ص ص ٤٤ : ٤٥ .

(٥٧) راجع : – Capuani (M.) and others : Christian Egypt , p. 43

(٥٨) راجع : – Capuani (M.) and others : Christian Egypt , p. 22

– صموئيل (الأنبا) : دليل الكنائس ، ص ١٩٥ .

(٥٩) صموئيل (الأنبا) : دليل الكنائس ، ص ١٥١ .

(٦٠) كمال الدين سامح : العمارة فى صدر الإسلام ، ص ٤٤ .

– حسن الباشا : المدخل ، ص ١٧٠ .

(٦١) راجع :

- Saladan (H.) : Manuel D' Art Musulman, parts 2 , Paris 1907, part 1, Fig 72 .

– سعاد ماهر ، مساجد مصر ج ٢ ، ص ص ٦٩ : ٧٠ .

– حسنى نويصر ، العمارة الإسلامية ، ص ص ١٦٠ : ١٦٨ .

(٦٢) سعاد ماهر ، مساجد مصر ج ٢ ، ص ٦٩ .

(٦٣) راجع : حسنى نويصر ، العمارة الإسلامية ، ص ص ٢٦٨ : ٢٧٥ .

(٦٤) راجع : حسنى نويصر ، العمارة الإسلامية ، ص ١٨٥ .

(٦٥) راجع : سعاد ماهر ، مساجد مصر ج ٢ ، ص ص ٨٩ – ٩٠ (شكل ١٠) .

(٦٦) راجع :

– محمد حمزة إسماعيل الحداد : " التخطيط غير التقليدى للمساجد فى الأندلس " ، دراسة تحليلية مقارنة لأصوله وتطوره فى العمار الإسلامية ، مجلة دراسات أثارية إسلامية ، المجلس الأعلى للآثار، المجلد الخامس ١٩٩٥ ، ص ص ١٥٠ : ١٥٢ .

– على أحمد الطايش : طراز المساجد السلجوقية ببلاد الأناضول ، (ندوة الآثار الإسلامية فى شرق العالم الإسلامى ١٩٩٨) ، كلية الآثار جامعة القاهرة ١٩٩٩ ، ص ٢٢٥ .

(٦٧) راجع : كمال الدين سامح : العمارة فى صدر الإسلام ، ص ص ١٤٠ – ١٤١ .

– كريسيزويل : الآثار الإسلامية ، ص ص ٢٥٢ – ٢٥٣ (شكل ٥٥)

(٦٨) أصلاناپا : فنون الترك ، ص ٨١ ، تخطيط ١٣ .

(٦٩) Akurgl (E.) : L' Art En Turquie , p. 120 , Fig 45.

(٧٠) من أمثلة هذه الخانات : تخطيط خان أغادير القرن ٧هـ/١٣م على طريق دوغو – بايزيد – قارص.

راجع : أصلاناپا : فنون الترك ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، تخطيط ٣٠ .

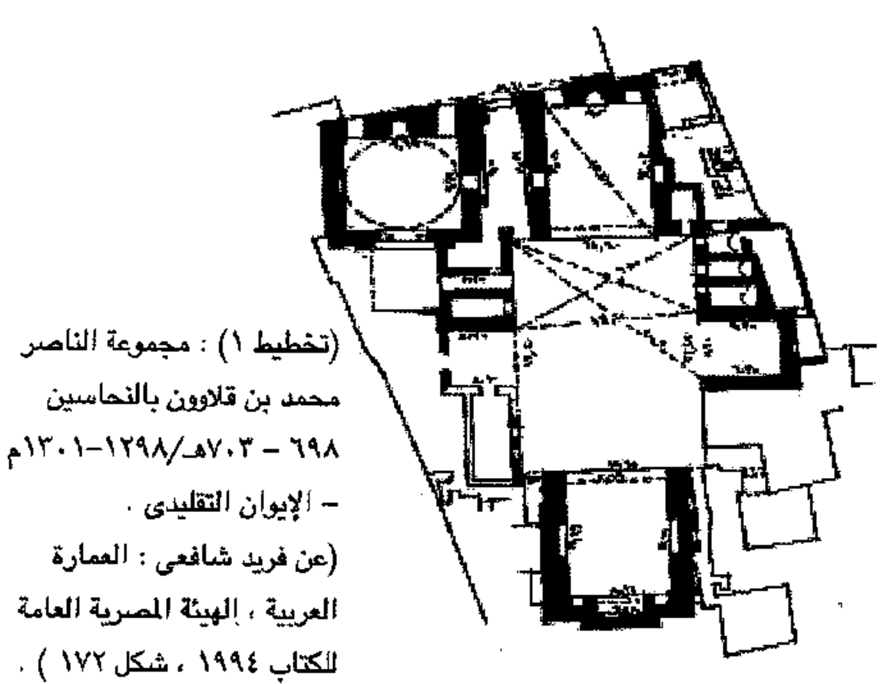
Akurgal (E.): L' Art En Turquie , p. 111 Fig 36 A .

(٧١) راجع : محمد محمد الكحلاوى ، المدارس المغربية ، مجلة العصور ، مجلد ٦ ، ج١ دار المريخ بلندن ١٩٩١ ، ص ٨٧ ، ٨٨ .

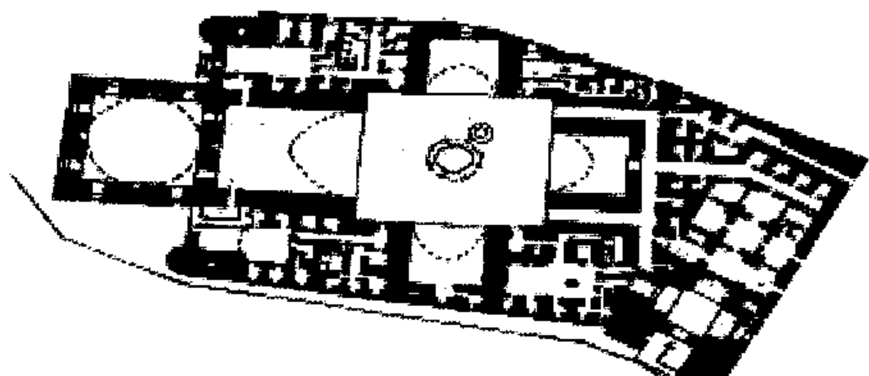
(٧٢) راجع : محمد محمد الكحلاوى ، المدارس المغربية ، ص ٨٨ .

(٧٣) كريسيزويل : العمارة الإسلامية ، ص ٢٥٢ – ٢٥٣ ، شكل ٥٥ .

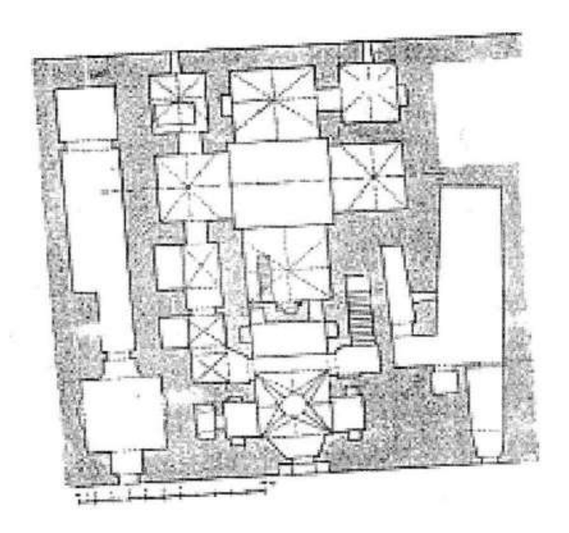
(٧٤) Akurgal (E.): L' Art En Turquie , p. 120 .



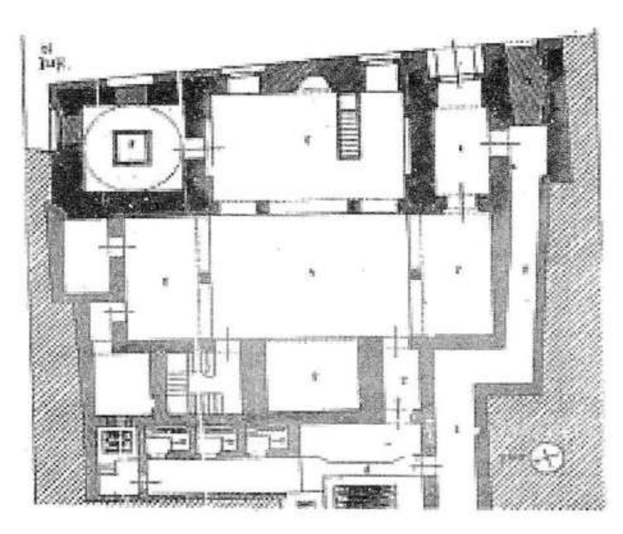
(تخطيط ١) : مجموعة الناصر محمد بن قلاوون بالنحاسين ٦٩٨ - ٧٠٣هـ/١٢٩٨-١٣٠١م - الإيوان التقليدى .
(عن فريد شافعى : العمارة العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤ ، شكل ١٧٢) .



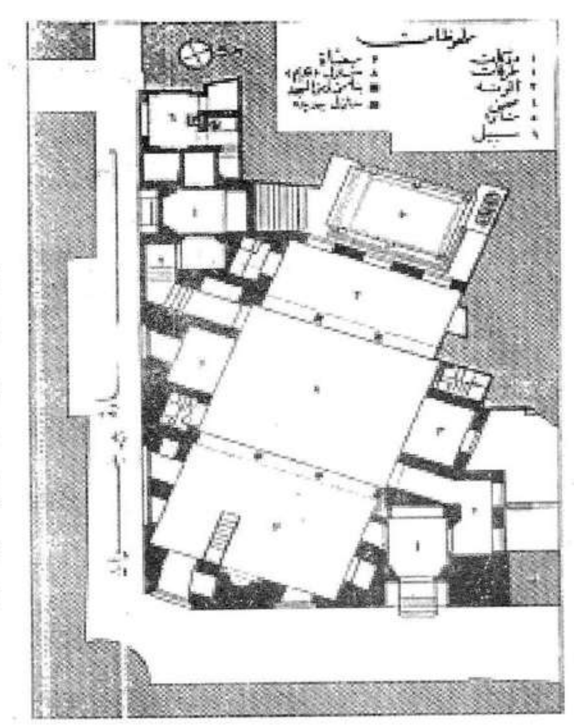
(تخطيط ٢) : مجموعة السلطان حسن بالقلعة ٧٥٧ - ٧٦٤هـ/١٣٥٦-١٣٦٢م - الإيوان التقليدى .
(عن منى محمد بدر : أثر الحضارة السلجوقية فى دول شرق العالم الإسلامى على الحضارتين الأيوبية والمملوكية فى مصر ، زهراء الشرق ، (٣ أجزاء) ٢٠٠٢م ، (رسم ٢٥) .



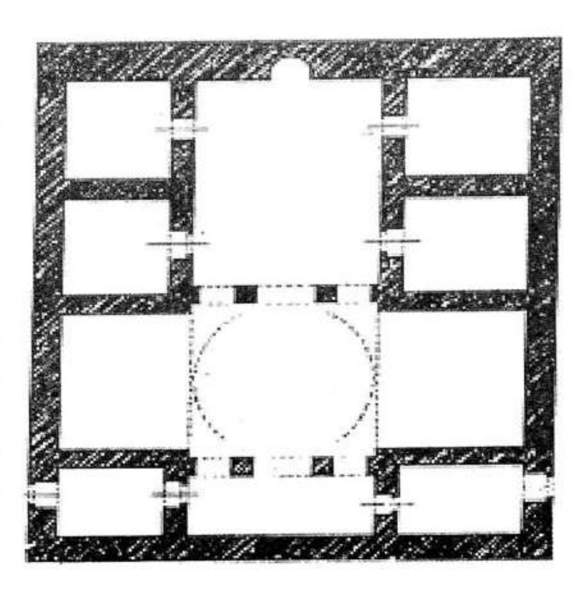
(تخطيط ٣) : الجامع الملحق بقلعة قايتباى بالإسكندرية ٨٨٢ - ٨٧٩هـ/١٤٧٢-١٤٧٤م - الإيوان التقليدى .



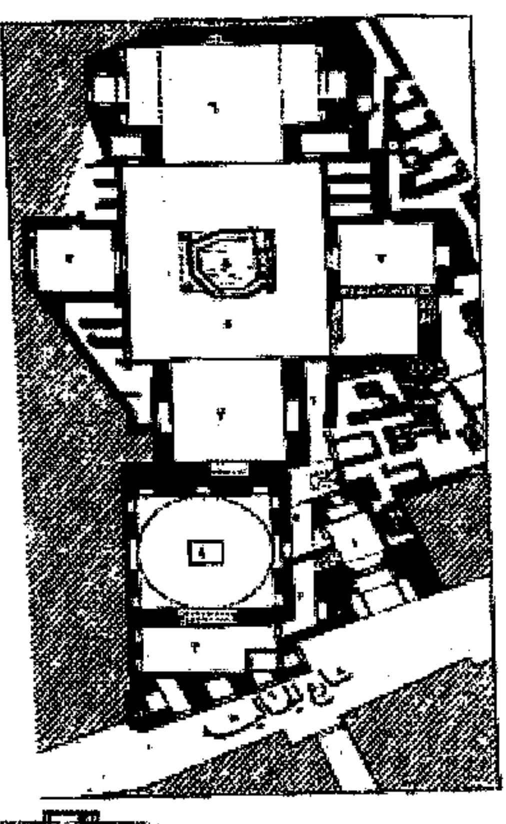
(تخطيط ٤) : مجموعة أحمد المهمندار بالقاهرة ٧٢٥هـ/١٣٢٤-١٣٥٢م - إيوان تقليدى يفتح على الصحن بثلاثة عقود . (عن المجلس الأعلى للآثار) .



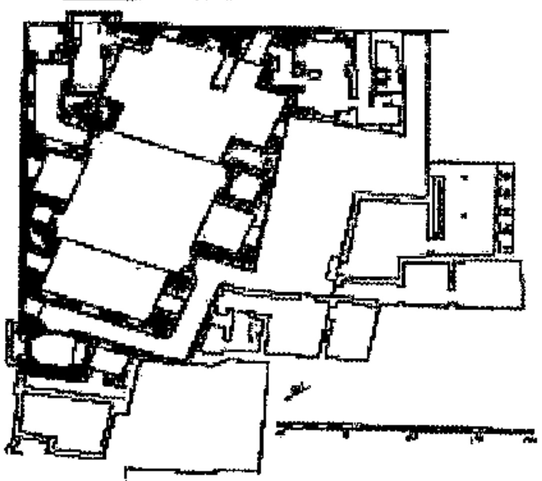
(تخطيط ٥) : مدرسة القاضى أبى بكر مزهر بالجمالية ٨٨٤ - ٨٨٥هـ/١٤٧٩-١٤٨٠م إيوان يفتح على الصحن بثلاثة عقود . (عن المجلس الأعلى للآثار) .



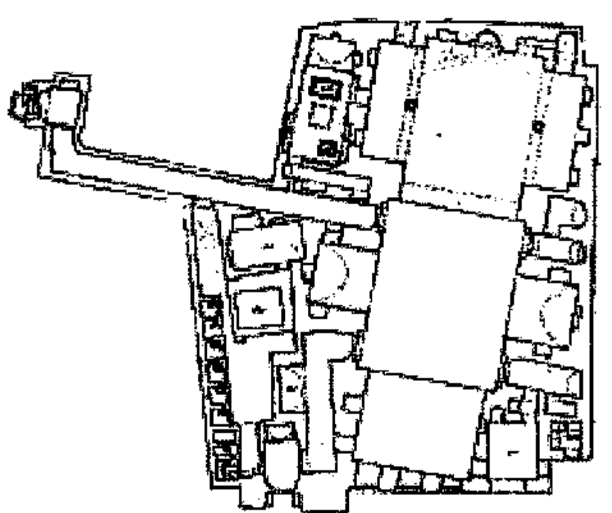
(تخطيط ٦) : مدرسة كمشتكين فى بصرى بالشام ٥٣٠هـ/١١٣٦م
إيوان يفتح على الصحن بثلاثة عقود
(عن أوقطاى أصلانابا : فنون الترك وعمائرهم ، إستانبول ١٩٨٧م ، تخطيط ٤ ص ٥٢ .



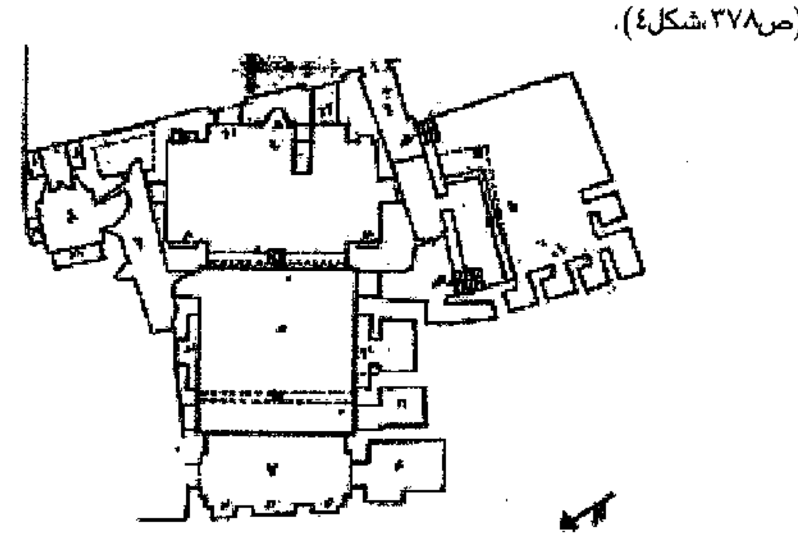
(تخطيط ٧) : خانقاة السلطان بيبرس الجاشنكير بالجمالية ٧٠٦ - ٧٠٩هـ/١٣٠٦-١٣١٠م إيوان القبلة موسع من الجانبين بسدلتين متساويتين فى المساحة .(عن المجلس الأعلى للآثار).



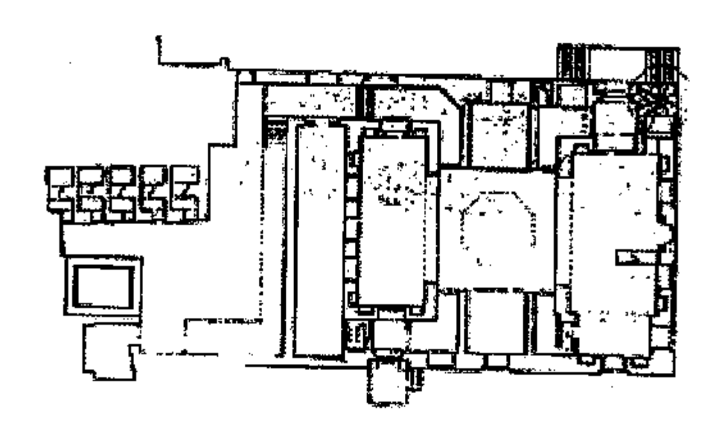
(تخطيط ٨) : مدرسة القاضى عبدالباسط بالجمالية ٨٢٣هـ/١٤٢٩م (إيوان القبلة موسع من الجانبين بسدلتين متساويتين فى المساحة.(عن المجلس الأعلى للآثار).



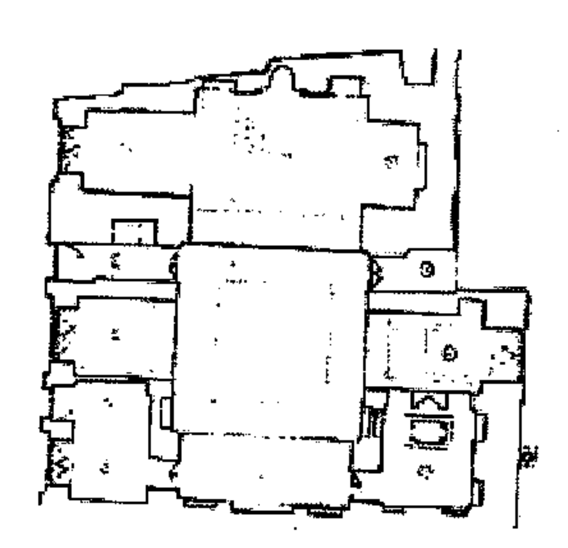
(تخطيط ٩) : مجموعة الأمير عبدالغنى الفخرى (جامع البنات) ٨٢١هـ/١٤١٨م بشارع بورسعيد
(إيوان القبلة موسع بسدلتين متساويتين فى المساحة تطل كل منهما على الصدر بعقدين .
(عن : حسنى نويصر : العمارة الإسلامية فى مصر، زهراء الشرق ١٩٩٦م
(ص٣٧٨،شكل٤).



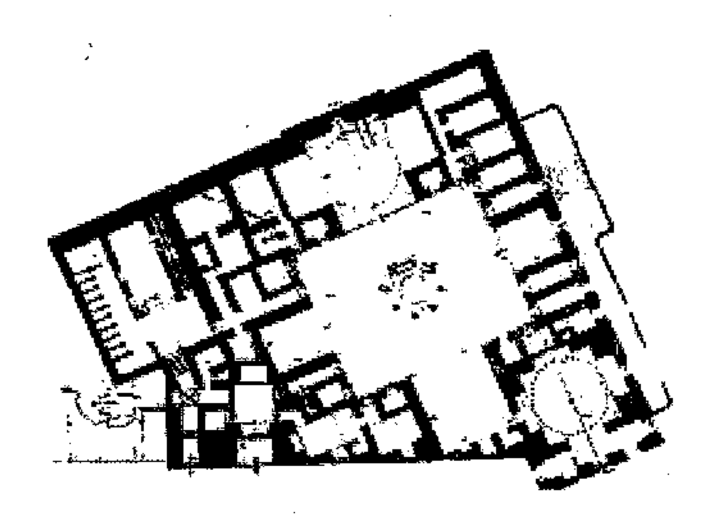
(تخطيط ١٠) : مجموعة القاضى بدر الدين حسن السويدى ٨٤٣هـ/١٤٣٠م بمصر القديمة (إيوان القبلة موسع بسدلتين ويطل على الصحن بعقدين .(عن المجلس الأعلى للآثار).



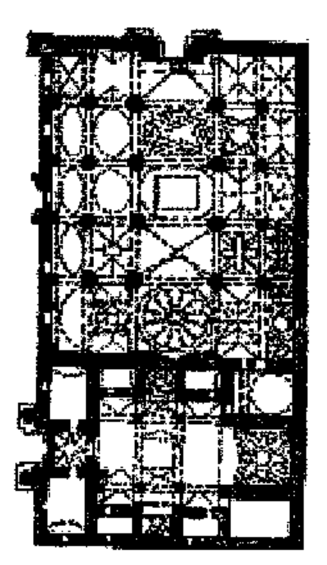
(تخطيط ١١) : مدرسة السلطان قايتباى المحمودى بقلعة الكبش (السيدة زينب) ٨٨٠هـ/١٤٧٥م (إيوان موسع بسدلة من جهة واحدة) .
(عن : حسنى نويصر : العمارة الإسلامية ، (ص ٦٩٩ شكل ٦) .



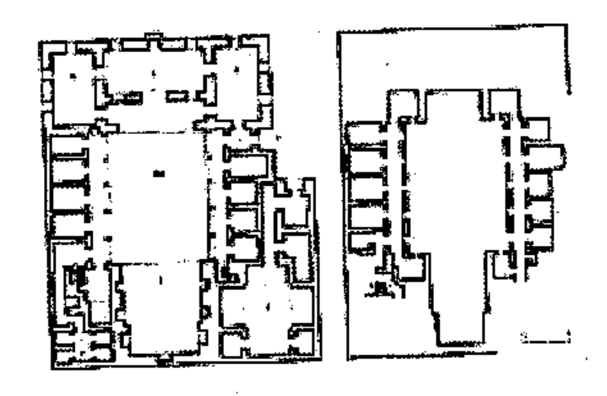
(تخطيط ١٢) : مدرسة الأمير جوهر القنقبائى الملحقة بالجامع الأزهر٨٤٤هـ/١٤٤٠م ، (إيوان القبلة موسع بسدلتين مختلفتين فى المساحة) .
(عن : حسنى نويصر : العمارة الإسلامية ، (ص ٨٨١ شكل ٤) .



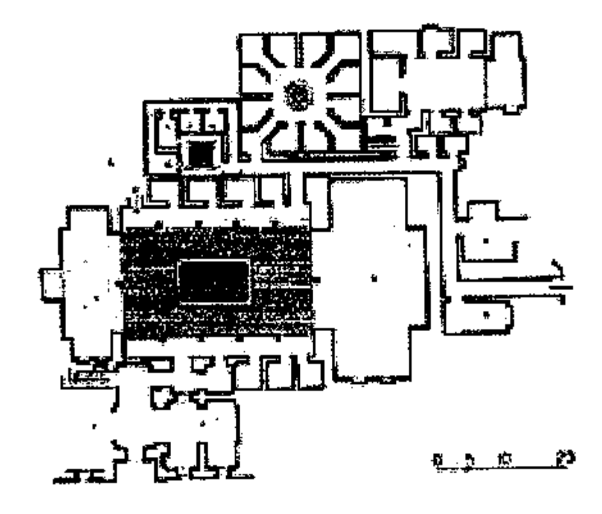
(تخطيط ١٣) : مدرسة الأمير صرغتمش ٧٥٧هـ/١٣٥٥م بالسيدة زينب (إيوان القبلة موسع بسدلتين متساويتين في المساحة ويعلوه قبة . (عن المجلس الأعلى للآثار).



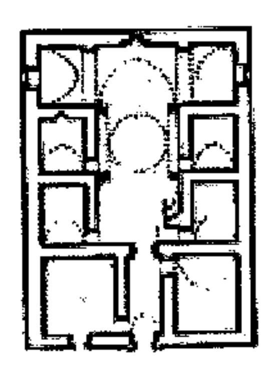
(تخطيط ١٤) : مجموعة ديفرجي بالأناضول ٦٢٦هـ/١١٢٨-١١٢٩م (إيوان مسقوف بقبة) (عن أوقطاي أصلانابا : فنون الترك ، تخطيط ١١ ص ٧٦ .



(تخطيط ١٥) : مدرسة ابن العديم ٦٤٩هـ/١٢٥١م فى حلب (إيوان القبلة تعلوه قبة) .
(عن عبدالقادر الريماوى : العمارة العربية الإسلامية ، دمشق ١٩٩٩م .

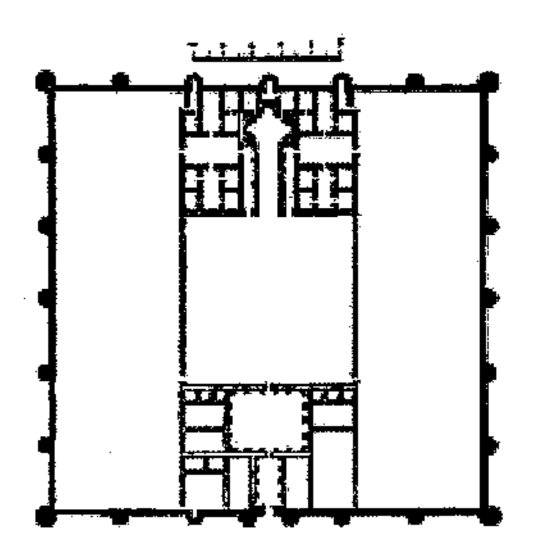


(تخطيط ١٦) : البيمارستان الأرغوى فى حلب ٧٥٥هـ/١٣٤٥م (إيوان موسع بسدلتين متساويتين فى المساحة تعلوه قبة)
(عن : عبد القادر الريحاوى : العمارة العربية الإسلامية ، مخطط ٢٣ص ٢٢٠)



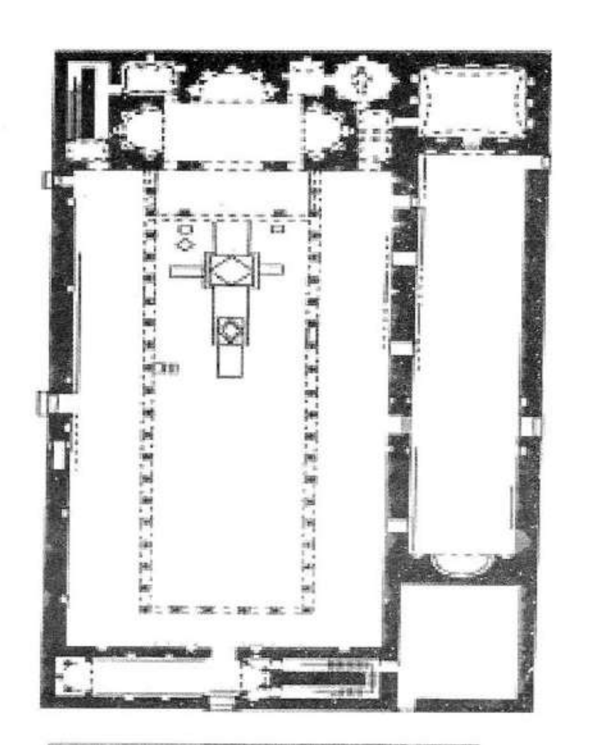
(تخطيط ١٧) : خانقاة بوياليكوى في آفيون بآسيا الصغرى (الأناضول) من القرن ٧هـ/١٣م (إيوان موسع بسدلتين ويسقف الصدر قبة)

(عن :- Akurgal (E.) : L'Art En Turquie , France 1981, Fig 30 . b)

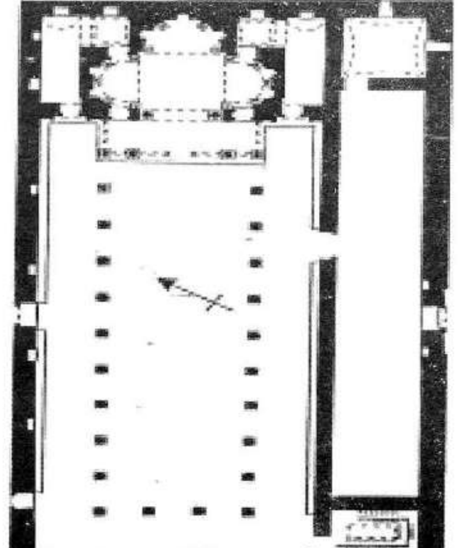


(تخطيط ١٨) : قصر مشتى جنوب شرقي عمان (الأردن) من حوالى١٢٧-١٣٣هـ/٧٤٤-٧٥٠م .

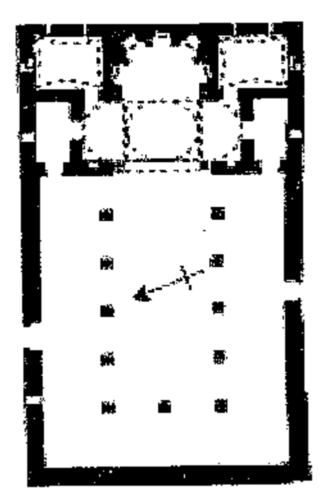
(عن: فريد شافعي : العمارة العربية ، شكل ١٧٣ ص ٢٥٣).



(تخطيط ١٩) : كنيسة الدير الأبيض بسوهاج (النصف A القرن الخامس الميلادى) قاعة مقسمة إلى ثلاثة أقسام)
(عن : Christian Egyp- Fig 9
tA.U.C, 2002, p. 205
(وآخرين) Capuani)

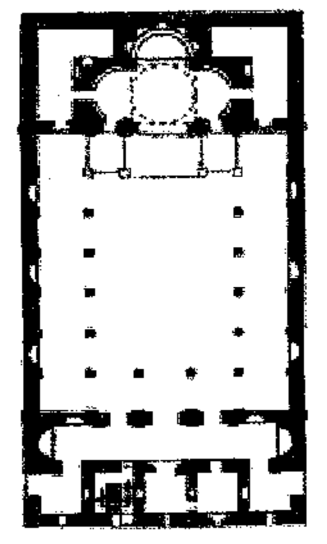


(تخطيط ٢٠) : كنيسة الدير الأحمر بسوهاج (المنصف من القرن الخامس الميلادى) قاعة مقسمة إلى ثلاثة أقسام)
(عن : Christian Egypt, p. :
. 207, Fig 91 (وآخرين) Cap-
(uani :



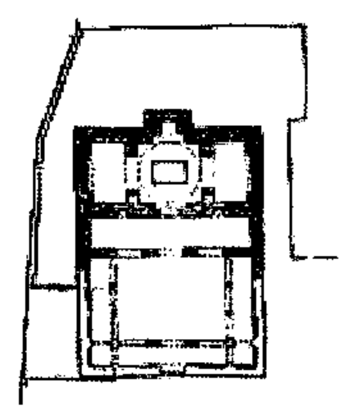
(تخطيط ٢١) : كنيسة دير أبوفانا بملوى (المنيا) من القرن السادس الميلادى) القاعة مقسمة إلى ثلاثة أقسام ويعلو القسم الأوسط قبة)

(عن : . Christian Egypt, p. 175, Fig 75.B (وآخرين) : Capuani)



(تخطيط ٢٢) : كنيسة دندرة بمحافظة قنا (المنصف من القرن السادس الميلادى) قاعة مقسمة إلى ثلاثة أقسام ويعلو القسم الأوسط قبة)

(عن : . Christian Egypt, Fig 97, p. 224 (وآخرين) : Capuani)

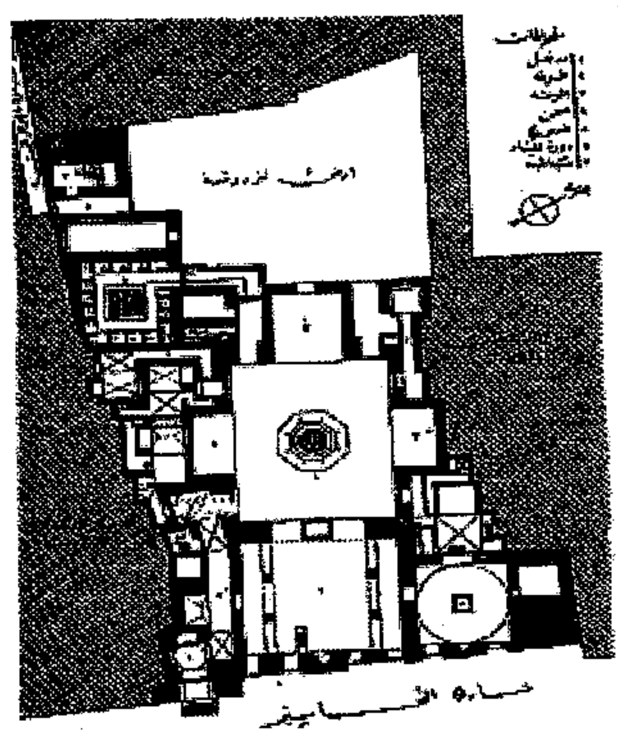


(تخطيط ٢٣) : مشهد السيدة رقية بالقاهرة (٥٢٣هـ/١١٣٣م) (قاعة مقسمة إلى ثلاثة أقسام ويسقف القسم الأوسط قبة) . (عن المجلس الأعلى للآثار).

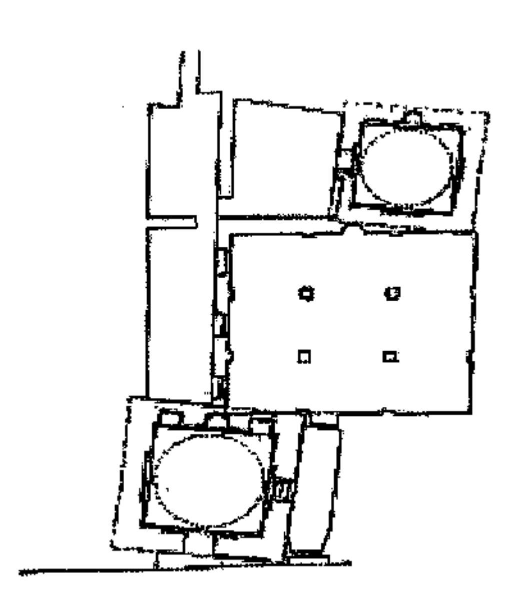


(تخطيط ٢٤) : مجموعة السلطان سيف الدين قلاوون الألفى بشارع المعز لدين الله بالقاهرة ، ٦٨٣ - ٦٨٤هـ ١٢٨٥/١٢٨٤م (الإيوان الرواق)

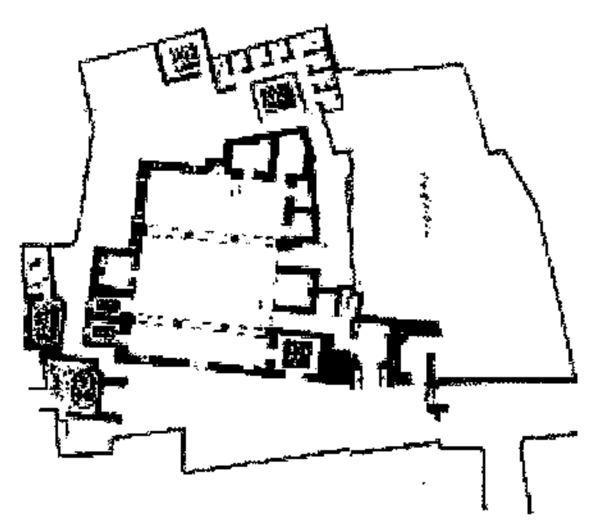
(عن: .Saladin (H.) : Manuel D'Art Musulman Paris, 1907, p. 110, Fig 72)



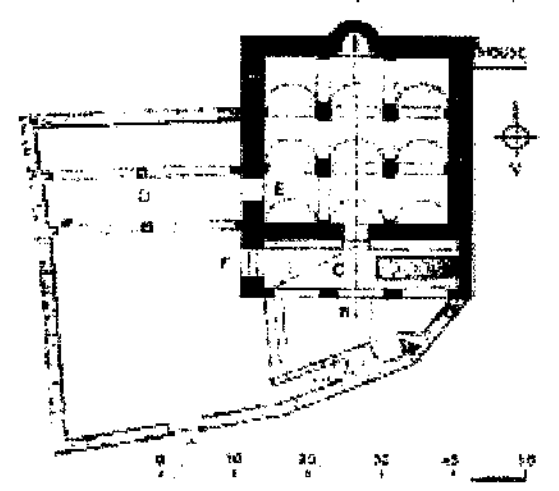
(تخطيط ٢٥) : مجموعة السلطان أبوسعيد برقوق بن أنس ٧٧٦ -٧٧٨هـ /١٣٨٤-١٣٨٦م بشارع المعز لدين الله بالقاهرة (الإيوان الرواق) . (عن المجلس الأعلى للآثار).



(تخطيط ٢٦) : مجموعة الأمير علاء الدين إيديكين البندقداري ٦٨٣هـ/١٢٨٤-١٢٨٥م التقسيم الثلاثي للمقدم . (عن المجلس الأعلى للآثار).

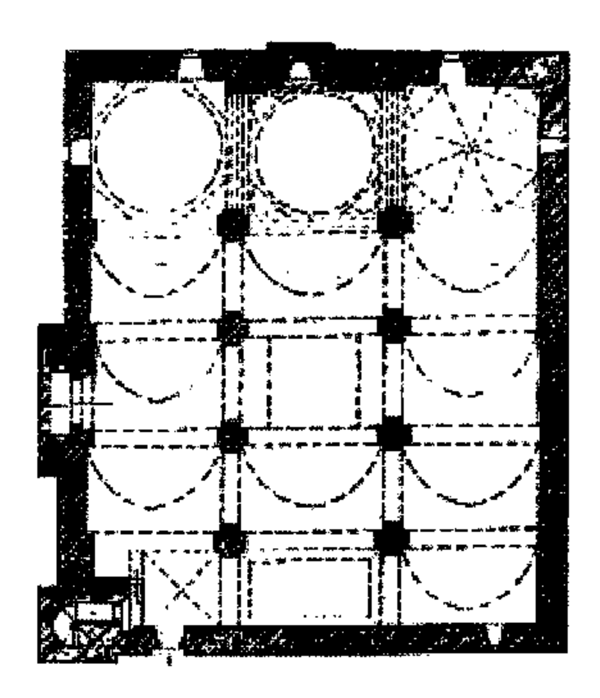


(تخطيط ٢٧) : جامع وخانقاة سيدى مدين الأشمونى ٨٥١ -٨٧٠هـ/١٤٤٧-١٤٦٦م بباب الشعرية (التقسيم الثلاثى للمقدم). (عن المجلس الأعلى للآثار).

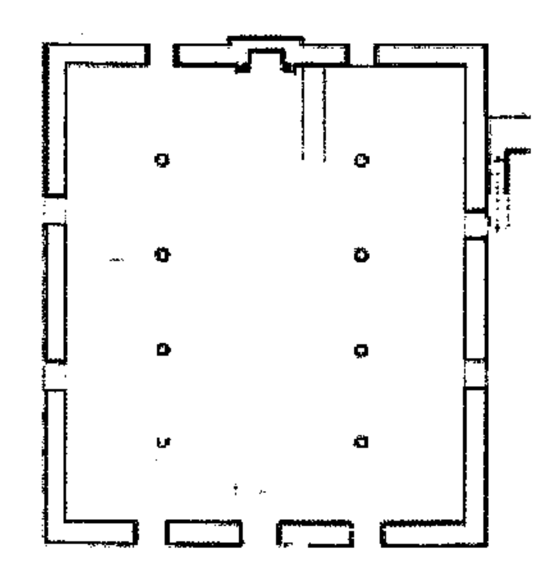


(تخطيط ٢٨) : مسجد بوفتاتة بسوسة فى شمال إفريقيا ٢٢٣ - ٢٢٦هـ/٨٣٨-٨٤١م (التقسيم الثلاثى للمقدم).

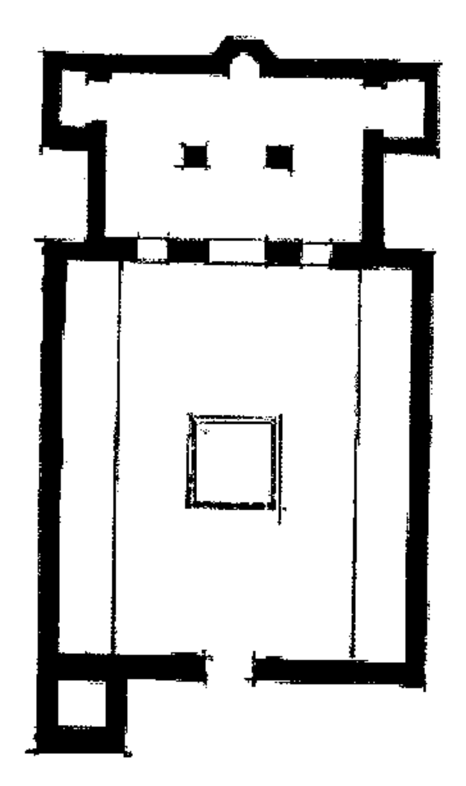
(عن : كريسيزويل : الآثار الإسلامية الأولى ، ترجمة عبد الهادى عبلة ، دمشق ١٩٨٤م ، شكل ٥٥ ص ٣٥٣) .



(تخطيط ٢٩) : جامع علاء الدين فى نكيدة بالأناضول ٦٢٠هـ/١١٢٣م (التقسيم الثلاثى للمقدم).
(عن : أوقطاى أصلانابا : فنون الترك ، تخطيط ١٣ ص ٨١) .



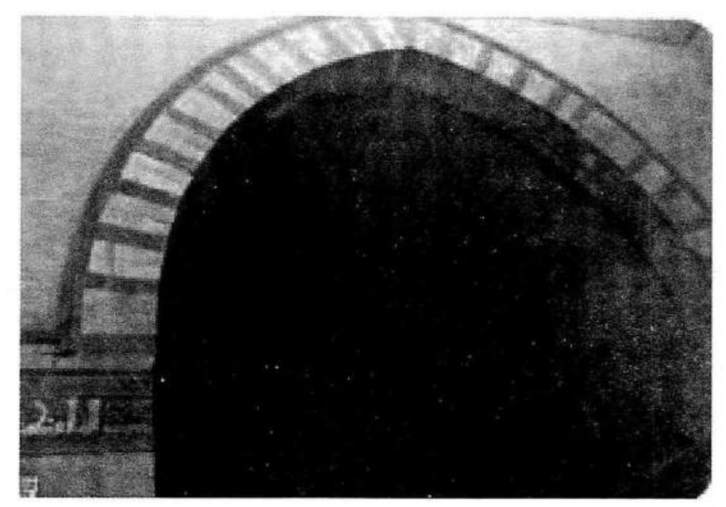
(تخطيط ٣٠) : جامع أورهان بك بالقرب من ميلاس بالأناضول ٦٩٩هـ/١٢٩٩م (التقسيم الثلاثى للمقدم).
(عن: Akurgal (E.) : L'Art — En Turquie , Fig 45 .P.120).



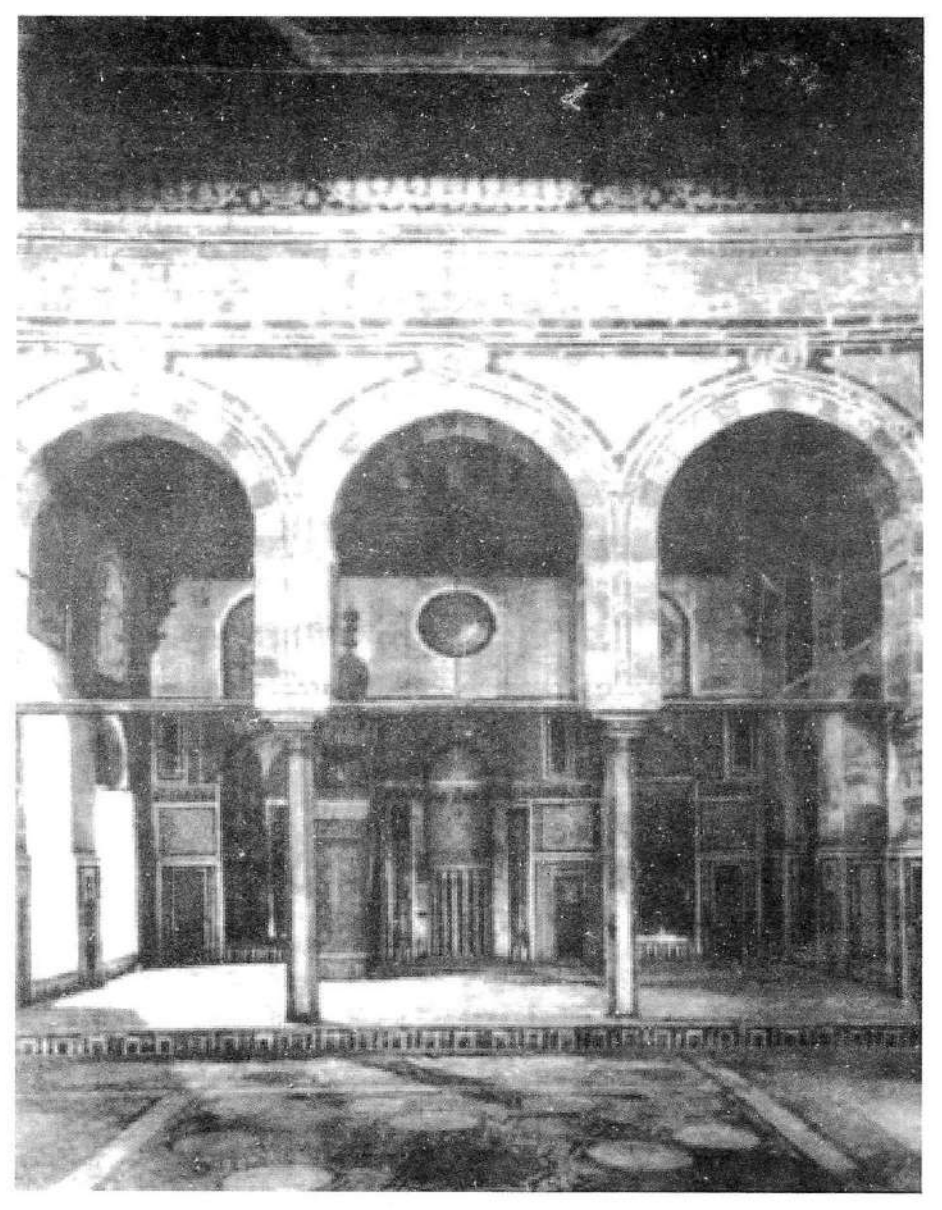
(تخطيط ٣١) : مدرسة دار المخزن بفاس الجديدة (المغرب) ٧٢١هـ/١٣٢٠م .
(عن: محمد محمد الكحلاوى : المدارس المغربية (مجلة المصور م٦ ، دار المريخ بلندن، يناير ١٩٩١م ، شكل ١ ص ١٥١).



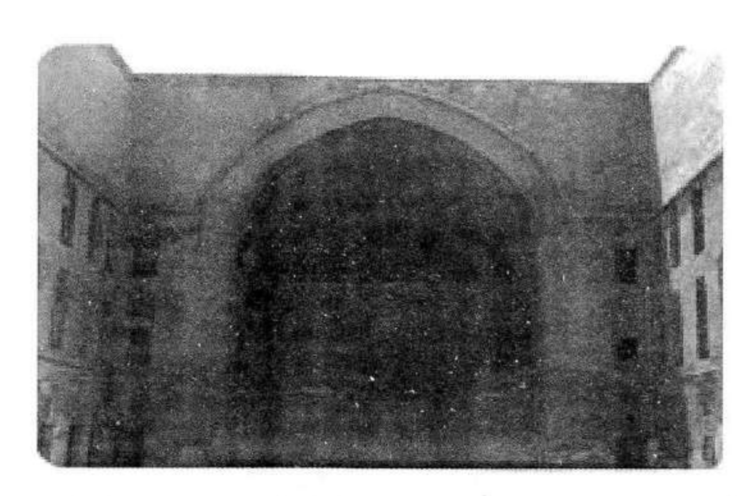
(لوحـة : ١) : إيوان القـبلة فى مـجـمـوعـة الناصـر مـحـمـد بالنحـاسـين ٦٩٨ – ٧٠٣هـ/١٢٩٨-١٣٠١م – الإيوان التقليدى . (تصوير الباحثة) .



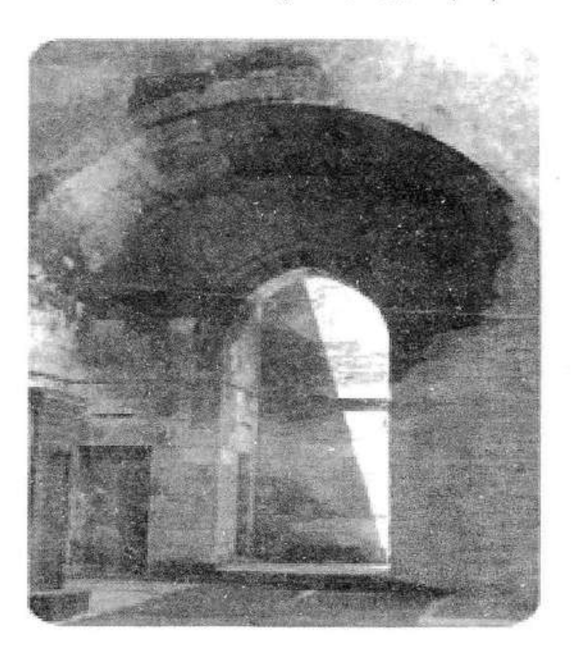
(لوحة : ٢) : إيوان القبلة فى مجموعة السلطان حسن بالقلعة ٧٥٧ – ٧٦٤هـ/١٣٥٦-١٣٦٢م . (تصوير الباحثة) .



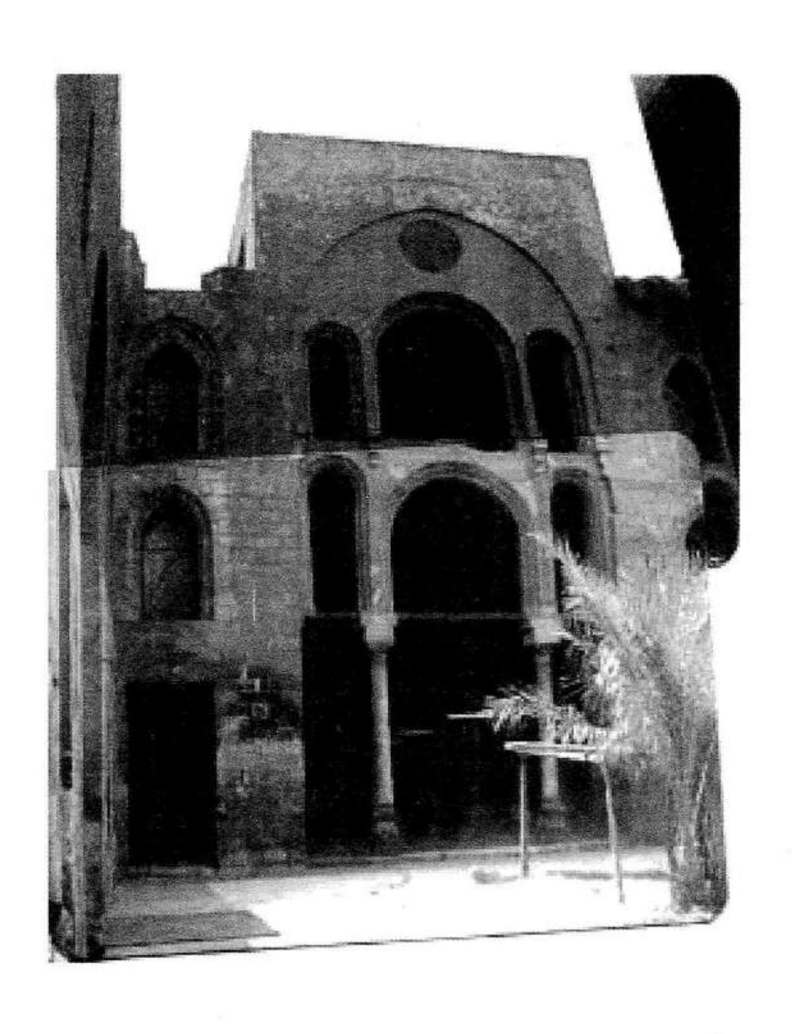
(لوحة : ٣) : إيوان القبلة فى مدرسة القاضى أبى بكر بن مزهر بالجمالية ٨٨٤ - ٨٨٥هـ/١٤٧٩-١٤٨٠م . (تصوير الباحثة) .



(لوحة : ٤) : إيوان القبلة فى خانقاة بيبرس الجاشنكير بالجمالية بالقاهرة ٧٠٦ – ٧٠٩هـ/١٣٠٦–١٣١٠م . (تصوير الباحثة) .



(لوحة : ٥) : السدلة على يمين المحراب فى إيوان القبلة فى خانقاة بيبرس الجاشنكير (تصوير الباحثة) .



(لوحة : ٦) : إيوان القبلة فى مجموعة السلطان المنصور سيف الدين قلاوون بشارع المعز لدين الله ٦٨٣ - ٦٨٤هـ/١٢٨٤-١٢٨٥م . (تصوير الباحثة)

بعض التأثيرات الفنية المملوكية
على الخزف الإيطالى خلال القرنين
(٨ - ٩ هـ / ١٤ - ١٥ م)

جمال عبد الرحيم إبراهيم(*)

تعد إيطاليا جسراً أساسيًّا من الجسور التى عبرت عليه مختلف عناصر الحضارة الإسلامية إلى أوربا، فمن هذه المعابر صقلية التي بدأ العرب فتحها فى سنة ٢١٢هـ / ٨٢٧م، ومنها إسبانيا التى دخلها العرب المسلمون فى سنة ٩٢ هـ/ ٧١١م، وأسسوا فيها دولاً إسلامية بلغت درجة من الحضارة والرقي لم تبلغها أية دولة أوربية أخرى فى ذلك الوقت، وكذلك منها بعض موانى البحر المتوسط . وربما لهذا السبب كانت جمهوريات إيطاليا ومنذ انتهاء الحروب الصليبية أول مناطق أوربية تظهر فيها بوادر النهضة الأوربية فى مجالات شتى خاصة مجال الفنون الزخرفية، التى صارت كثير من المدن الإيطالية تصدر منتجاتها إلى مختلف أنحاء أوربا[1] .

وتعد صناعة الخزف من أهم الصناعات فى مجال الفنون الزخرفية التى ابتكرها صناع الخزف فى إيطاليا، والتى أصبح لها شأن كبير ومؤثر فعلى فى صناعة الخزف فى بقية أنحاء القارة الأوربية خلال القرنين (٨-٩ هـ / ١٤-١٥م) .

وحسبنا أن نشير إلى أن الأوربيين وخاصة الإيطاليين قد عرفوا الفنون الزخرفية الخزفية الإسلامية فى العصور الوسطى ممثلة فى التحف الفنية التى نقلوها من الشرق أو نقلت إليهم، وعندما شاهد الفنانون الإيطاليون هذه التحف أعجبوا بها وبزخارفها فأقبلوا على تقليدها فى بعض الأحيان تقليداً صادقًا[2] .

(*) أستاذ الآثار الإسلامية المساعد - كلية الآثار - جامعة القاهرة .

وإضافة إلى المعابر السابق الإشارة إليها، فقد لعبت كل من التجارة والحج المسيحى دوراً بارزاً فى التبادل الفنى بين إيطاليا والشرق، فكانت هناك حركة تجارية ناشطة بين البلدان (الجمهوريات) الإيطالية وبين الوطن العربى الإسلامى، وكان من أثر ازدهار هذه التجارة أن أقبلت بعض من هذه البلدان على اقتباس ما وسعها الاقتباس منه ومن الفنون الزخرفية عامة والخزف خاصة . أما الحجاج المسيحيون فكان دورهم فى نقل التراث العربى الإسلامى فى إيطاليا لا يقل أهمية عن المعابر المتقدم ذكرها، فقد كان هؤلاء الحجاج يعودون ومعهم الكثير من الأوانى الخزفية المتنوعة، والتى كان ينظر إليها مواطنيهم بعين التقدير والإعجاب[3]. وهناك من الأسباب ما جعل الإيطاليون يقبلون على المنتجات الخزفية الإسلامية ويقلدونها، لقيمتها الجمالية الواضحة التى تتمثل فى تناسقها وفخامتها وما تحفل به فى كثير من الأحيان من غنى فى الألوان، بالإضافة إلى أنها تتجلى فيها درجة عالية من الإتقان الفنى والصناعى الواضح، وهى درجة تتفوق بمراحل على ما كان من الممكن أن ينتجه الإيطاليون[4] .

لقد كان لبعض المدن الإيطالية علاقات طيبة وقوية مع حكام مصر الإسلامية، وترجع بدايات هذه العلاقات إلى أواخر القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى أيام الخلافة الفاطمية (٣٥٨-٥٦٧هـ / ٩٦٨-١١٧١م) أى قبل قيام الحركة الصليبية بقرن من الزمان، فقد تم إرسال سفراء إيطاليين إلى حلب ودمشق والقاهرة، وحصلوا من الحكام والخلفاء المسلمين على امتيازات تضمن الترحيب بالتجار الإيطاليين فى تلك البلاد[5]. ولم يعكر صفو العلاقات الإيطالية الفاطمية إلا محاولات بعض الدول الأوربية لفرض حصار اقتصادى على الدولة الفاطمية بهدف إضعافها من جهة، واشتراك إيطاليا فى قيام الحركة الصليبية فى أواخر القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى من جهة أخرى، فقد كانت معظم الأراضى التى استولى عليها الصليبيون فى الشام تخضع للفاطميين لا سيما بيت المقدس وبعض المدن الساحلية الشامية[6]. وخلال العصر الأيوبى (٥٦٧-٦٤٨هـ / ١١٧١-١٢٥٠م) كانت العلاقات المصرية الإيطالية تتأرجح بين الصفاء والعداء حسبما تمليه الظروف والمصالح الإيطالية، فهى

منطقة مسيحية لاتينية يصعب عليها التخلى عن التزاماتها تجاه العالم المسيحي الغربي وحملاته الصليبية ضد المسلمين، ولكنها في الوقت نفسه لا تستطيع أن تضر بمصالحها، فهي تستمد وجودها وثراءها من تجارتها مع الأسر الحاكمة في مصر والشام أعداء كنيستها، لذلك يصعب عليها التخلي عن مصالحها الحيوية في شرق البحر المتوسط[٧] .

وكانت هناك مدن في العصر الأيوبي قد زاد نشاطها التجاري مع بعض بلدان الجمهوريات الإيطالية، وخاصة في فترات السلم بين المسلمين والصليبيين وما استتبعها من انتعاش التبادل التجاري بين هذه المدن الإيطالية وسلاطين بني أيوب، فمن هذه المدن دمشق التي استفادت فائدة اقتصادية كبرى، وكان للتجار الإيطاليين فنادق وقصور في هذه المدينة، كذلك من هذه المدن غزة وعسقلان وعكا[٨] .

ومن المدن المصرية مدينة الإسكندرية التي كانت الجاليات الإيطالية تحرص على أن يكون لها في هذه المدينة جالية تجارية لها حقوقها وامتيازاتها التجارية[٩]. ومدينة دمياط وهي من الثغور والموانى الهامة في العصر الأيوبي وكانت تتميز بالصناعات المختلفة والتي أخذ منها الإيطاليون[١٠]، ومدينة تنيس بقلب بحيرة المنزلة، وكانت لها أهمية حربية وتجارية وتتميز عن غيرها من البلاد المصرية بصناعة النسيج والخزف والمعادن[١١]. ومن مدن وموانى البحر الأحمر ميناء عيذاب الذي ظل له أهمية تجارية منذ عصر الفاطميين وحتى عهد السلطان بيبرس، كذلك ميناء السويس الذي يقع على بحر القلزم[١٢].

وفي العصر المماليكي (٦٤٨-٩٢٣هـ / ١٢٥٠-١٥١٧م) - موضوع الدراسة - ارتبطت مصر والمدن الإيطالية بروابط سياسية واقتصادية هامة، غدت بها هذه البلاد في الفترة بين القرنين السابع والتاسع الهجريين / الثالث عشر والخامس عشر الميلاديين أغنى مدن في حوض البحر المتوسط، فعم الخير عليها وبدأ النظام الرأسمالي ينتشر منها إلى معظم بلدان أوربا، الأمر الذي دفع هذه المدن أن تسعى لأن تكون لها سياسة دولية تتفق وازدهارها الاقتصادي[١٣]. وظهر أثر ذلك في النهضة

الحضارية الضخمة التي عمت مصر في تلك الفترة . وفي ذلك يقول ابن خلدون ".. وليس أوفر اليوم في الحضارة من مصر، فهي أم العالم، وإيوان الإسلام، وينبوع العلم والصنائع"[١٤]. ويقول القلقشندي: " .. أن القاهرة أم الممالك، وحضارة البلاد، وهي في وقتنا دار الخلافة، كرسي الملك، ومنبع الحكماء، ومحط الرجال"[١٥].

أما عن المدن الإيطالية التي انطبعت بتأثيرات إسلامية مصرية، وكان لها دور فعال في إنتاج الأواني الخزفية وتصديرها خارج إيطاليا، فيأتي في مقدمتها مدينة البندقية أو "فينيسيا" . وقد اشتقت فينيسيا اسمها من كلمة فينيت Vénétes وهي اسم القبيلة الغالية التي عاشت في شمالي إيطاليا في جبال الألب[١٦]. وبدأ أهل البندقية حياتهم كقراصنة في البحار نظراً لفقر البيئة وقلة الإمكانيات، ثم تحولوا إلى صيادين، فزرعت تلك الحياة فيهم حب ركوب البحر، وأصبحوا مهرة في صناعة أدوات السفن، ومن خلالها أبحروا إلى موانى البحر المتوسط، فنما نشاطهم التجاري وأصبح يربطهم علاقات قوية دبلوماسية وتجارية مع المسلمين في الشرق[١٧]. وبالإضافة إلى مهارة صناع البندقية في إنتاج الخزف كان لهم ولع أيضًا في إنتاج الزجاج والمعادن والمنسوجات[١٨].

ومن المدن التي كان لها باع طويل في إنتاج الخزف الإيطالي المتأثر بالخزف المصري المملوكي (لوحة ١)، وغمر إنتاجها معظم أسواق أوربا، وتعج به الآن الكثير من المتاحف العالمية مدينة فلورنس "Florence" تلك المدينة التي صارت أكثر الجمهوريات الإيطالية اتصالاً بشرق البحر المتوسط، ولها علاقة قوية بالدولة المملوكية، غدت في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي عاصمة الآداب والفنون الأوربية بسبب تشجيع أسرة آل مديتشي للفن والفنانين والعمل على توثيق صلاتها التجارية بالسلطات المملوكية في مصر والشام[١٩]. وتقع مدينة فلورنس في قلب شمالي شبه الجزيرة الإيطالية، في وادي الأرنو Arno الخصيب، محاطة بالحقول الخضراء، وتبدو كما لو كانت جنة حقيقية على الأرض[٢٠] .

ومن المدن أيضًا مدينة فاينزا Faenza، ومدينة فيراري Ferrare، ومدينة جبيو Gubbio ومدينة بيزا Pisa ، وكانت كلها مدنًا ذات صلة وثيقة وعلاقات سياسية واقتصادية وتجارية مع السلطنة المملوكية، وزادت هذه العلاقات مودة حسنة بعد سقوط القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية عام ٨٥٧هـ / ١٤٥٣م على يد السلطان العثماني محمد الفاتح . وتقع كلها في شمال شبه الجزيرة الإيطالية وبالقرب من مدينتي البندقية وفلورنس السابق الإشارة إليهما، مما يدل على أن هذه المدن والجمهوريات الإيطالية كانت المعبر المهم والجسر الرئيسي الذي من خلاله كانت تصدر منتجاتها – المتأثرة بالمملوكية – إلى أنحاء أوربا الغربية . وكما سبق أن تقدم فإن هذه المدن أسهمت في انتعاش التجارة في مصر والشام، وكانت لها وكالات وفنادق في مدن صور وصيدا وبيروت وبيت المقدس وإنطاكية وطرابلس ودمشق والإسكندرية والقاهرة[٢١] .

مما لا شك فيه أن حركة النهضة الصناعية خاصة في صناعة الزجاج والخزف قد ظهرت في إيطاليا قبل غيرها من الأقطار الأوربية، ويرجع السبب في ذلك إلى موقع إيطاليا الجغرافي الفريد بالنسبة للبحر المتوسط (لوحة ١) والذي قامت على ضفافه أقدم الحضارات وأعرقها، وتأثر إيطاليا بثقافة العرب والشرق عامة بفضل حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية قد شاركتها في ذلك إسبانيا، هذا بالإضافة إلى تمتع المدن الإيطالية برخاء اقتصادي بفضل سيطرتها على أسواق التجارة في حوض البحر المتوسط، وقيام الإيطاليين بنقل السلع الشرقية إلى المدن والموانى الإيطالية، وأدى هذا النشاط التجاري إلى مولد الرأسمالية وظهور طبقة من الأثرياء أغلبهم من التجار كانوا أصحاب فن وذوق، فعنوا بالثقافة والآثار، واقتنوا التحف والعاديات[٢٢] .

وقد وصلت العلاقات السياسية والتجارية إلى قمتها بين المدن الإيطالية والدولة المملوكية في مصر والشام منذ منتصف القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي بعد هزيمة المغول على يد السلطان قطز في عين جالوت ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م، وكان هذا فاتحة لانتصارات المماليك المتتالية، مرة على التتار وأخرى على الصليبيين في بلاد

الشام . وبذلك أصبح مناخ المنطقة ملائمًا لعقد علاقات طيبة بين الجمهوريات الإيطالية والمماليك فى مصر إلى النصف الأول من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى[٢٣]. إلا أن ذلك لم يمنع حدوث غارات على البلاد الشامية والمصرية من قبل القبارصة فى سنتى ٧٥٦-٧٥٧هـ / ١٣٥٠-١٣٥٦م أيام السلطان حسن، وغارة أخرى سنة ٧٦٧هـ / ١٣٦٥م أيام السلطان شعبان، وقد شاركتهم فى هذه الغارات بعض من الحكومات الإيطالية لاسيما البنادقة[٢٤]. مما أدى إلى توتر العلاقة بين المماليك والإيطاليين حتى نهاية القرن الثامن الهجرى وبداية القرن التاسع / نهاية القرن الرابع عشر وبداية الخامس عشر الميلادى، وعادت علاقة الود بينهما مرة أخرى، وخصوصًا بعد غزو تيمورلنك لوسط آسيا وسيطرته على هذه المنطقة، وعقدت عدة اتفاقيات تجارية واقتصادية بين الطرفين[٢٥].

ومذ عهد السلطان الجركسى إينال ٨٥٧-٨٦٥هـ / ١٤٥٣-١٤٦٠م ومن بعده ابنه ٨٦٥هـ / ١٤٦٠-١٤٦١م وبدأت وفود تجارية وسياسية إيطالية تصل إلى مصر لتجديد مراكزها التجارية والاقتصادية وتدعيمها، وخاصة بعد سقوط القسطنطينية عام ٨٥٧ هـ / ١٤٥٢م فى يد السلطان العثمانى محمد الفاتح[٢٦]، وانتعشت الحياة الاقتصادية بين المدن الإيطالية والمدن المصرية المملوكية فى مصر والشام مثلما ذكر من قبل .

وفى عهد السلطان الأشرف قايتباى ٨٧٢-٩٠١هـ / ١٤٦٨-١٤٩٦م حظيت فترة حكمه بالنشاط السياسى والحربى والتجارى الداخلى والخارجى، فتارة تتوتر العلاقات بينه وبين بعض الجمهوريات والمدن الإيطالية مثل البندقية، وتارة أخرى تتحسن العلاقات مع بعضها مثل فلورنس[٢٧] .

ويتضح فيما سبق أنه كان بين الإيطاليين من كان مقاتلاً أو تاجرًا أو حاجًا للأماكن المقدسة، كانوا يتعاملون مع المسلمين فى مصر والشام على قدم وساق، فقد كانوا يبيعون ويشترون داخل المدن الشامية والمصرية التى سبق الإشارة إليها، وخالطوا التجار والصناع المسلمين وعرفوا منهم أسس التعامل والصنعة، لذا نجدهم

يقلدونهم في جميع معاملاتهم وحرفهم، بل وصل الأمر بهم إلى تبني عادات المسلمين وتقاليدهم، واستخدامهم للغة العربية في بعض أحاديثهم[٢٨]. كما أنهم تأثروا كثيراً بنظم المسلمين سواء في طعامهم وشرابهم أو احتفالاتهم، كما تأثروا بحضارة الشرق التي نقلوها إلى بلادهم ليتفوقوا فيها بعد تعلمهم لجميع أسرارها[٢٩].

وقد اقتنع علماء الآثار المستشرقون بعبقرية المعماريين المسلمين، فأشادوا بابتكاراتهم، واعترفوا بآثارها في النهضة الأوربية ولاسيما في إيطاليا . كذلك اعترفوا بعبقرية الفنان المسلم في الصناعات الفنية والزخرفية ولاسيما صناعة الخزف، سواء كانت تلك الصناعات من ابتكاراته، أم أنها كانت مأخوذة عن أجدادهم في الحضارات القديمة أو من البلاد المفتوحة ،، وأول ما يلاحظ في تلك الصناعة إتقان الصناع المسلمين لها إتقاناً يؤكد موهبتهم الفنية، وخصب خيالهم الزخرفي، ودقة أعمالهم، ورقتها . وقد أخرج هؤلاء الصناع مجموعات ضخمة من التحف الخزفية والفخارية، مختلفة الأنواع والألوان والأشكال، فيها القدور والصحون والأباريق وغير ذلك كثير .

وانتشرت المنتجات الخزفية الإسلامية في أسواق أوربا ونخص بالذكر كل من إيطاليا وإسبانيا في العصور الوسطى ولقيت فيهما رواجاً كبيراً، وأقبل على شرائها الملوك والأمراء والأثرياء، بل ورجال الدين، فأثارت الغيرة عند الصناع الإيطاليين والإسبانيين، وحفزتهم إلى محاولة محاكاتها سواء من حيث أساليب الصناعة، أو طرز الزخرفة . والذى لاشك فيه أن وفرة استيراد الأولى للتحف الخزفية قد فتح الطريق أمام تطور هذه الصناعة تطوراً كان من نتيجته نموها نمواً باهراً، بحيث أصبح إنتاج هذه التحف ضرورة من مقتضيات عصر النهضة الإيطالية[٣٠].

والجدير بالقول أن التطور الكبير في صناعة الخزف الإيطالي – فترة البحث – يرجع سببه إلى الصناع العرب الأندلسيين، حيث كانت مصانعهم تشتغل لحساب كثير من البابوات والكرادلة والأسرات النبيلة في إسبانيا والبرتغال وإيطاليا وفرنسا، لدرجة أنه كان يقال عن الصناع المسلمين في الأندلس : "ينقصهم إيماننا وتنقصنا صناعاتهم"[٣١]. كما كان هناك جاليات عربية منهم صناع خزف مهرة من أصل

أندلسى تعيش فى مدن البندقية وفيرارى وبيزا . كما إن قلعة لوسيرا التى اتخذ فيها فريديريك الثانى إبان القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى حامية من الجنود العرب كان يوجد فيها عدد كبير من الصناع العرب[٣٢].

وقبل أن نقدم بعض من التحف الخزفية الإيطالية نوضح مدى تأثرها بالأساليب الفنية والزخرفية المملوكية، يجب الإشارة إلى أهم أنواع الخزف المملوكى ومميزاته فى فترة موضوع الدراسة .

لقد تطورت المنتجات الخزفية المملوكية تطوراً ملحوظًا بفضل حياة الثراء والترف التى عاشها الأمراء والسلاطين خاصة فى خلال القرنين السابع والثامن الهجريين / الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين من جهة، وتقليد الفنان المملوكى للمنتجات الصينية والإيرانية فى الأسلوب الفنى الزخرفى وفى مواد الخام من جهة أخرى[٣٣].

وكانت الظروف السياسية التى مرت بها إيران فى القرن ٧هـ/١٣م من غزو المغول جعل الصناع يرحلون منها وهى موطنهم الأصلى متوجهين إلى بلاد الصين والشام ومصر حيث الأمن والأمان والاستقرار، ومن هنا ظهرت المدارس الإيرانية والصينية معًا لتمتزج مع المدارس المصرية ولتظهر التأثيرات الزخرفية وليظهر بينهم التنافس شديداً[٣٤].

ومن أهم أنواع هذا الخزف "خزف البريق المعدنى" الذى لاقى رواجًا كبيراً فى بلاد الشام خاصة مدينة دمشق منذ زمن الأيوبيين، وقد وصلتنا أوان عديدة من العصر المملوكى، كان أغلبها الجرار الكبيرة البيضاوية والكمثرية الشكل، والأوانى الأسطوانية المرتفعة المعروفة باسم الباريلو أو البرنية والتى عثر على الكثير منها فى جزيرة صقلية، وبعض المدن الإيطالية السابق ذكرها، والتى تأثرت كثيراً بهذا النوع من الخزف كما سيأتى ذكرها بعد. وهى التى لاقت رواجًا كبيراً لدى الأوربيين عامة والإيطاليين خاصة، الذين أقبلوا على اقتناء العديد منها، وقد توقف إنتاجه تمامًا فى مطلع القرن ٩هـ/١٥م بعد أن تعرضت مدينة دمشق لغزو تيمورلنك فى عام ٨٠٣هـ/١٤٠١م مما

أدى إلى تدمير العديد من المراكز الصناعية بها، ومن بينها الفواخير التي كانت توجد بالقرب من باب شرق(٣٥) .

وتحتفظ العديد من المتاحف العالمية بأنواع بديعة من هذا النوع، تتميز بطلاء زجاجي معتم أزرق اللون، يعلوه زخارف نفذت بالبريق المعدني الذهبي، وزخرفت بأشكال حيوانية وطيور وزخارف نباتية متنوعة، وكتابات بالخط النسخي(٣٦) .

ومن أنواع الخزف المملوكي أيضًا "الخزف المرسوم تحت الطلاء" فقد أمدنا هذا العصر بكميات هائلة مرسومة بألوان متعددة، غلب عليها اللون الأزرق أو الأسود الداكن، وأحيانًا البني القهواني، أما الأرضية المحيطة بهذه الألوان فهي البطانة الشفافة، مما أعطى الفنان تجسيمًا طبيعيًا للموضوع الزخرفي المراد رسمه من حيوان أو طائر، والذي كان يملأ التحفة بكامل هيئته، وذلك على أرضية نباتية . وكان يعرف هذا النوع بالخزف المصري تقليد سلطان آباد(٣٧). وهناك نوع ثالث من العصر المملوكي أيضًا وهو "الخزف الأزرق على أرضية بيضاء ناصعة تقليد البورسيلان الصيني" ويتميز هذا النوع بزخارفه النباتية والهندسية المحورة باللون الأزرق على أرضية بيضاء يكسوها طلاءات زجاجية شفافة(٣٨).

وهناك نوع رابع من الخزف المملوكي كان أقل الأنواع السابقة تأثيرًا في الخزف الإيطالي وهو "خزف تقليد السيلادون الصيني" والذي يتميز بزخارفه البارزة المشكّلة بواسطة الصب في القوالب، وزخرف بعناصر صينية مثل الأزهار ورسوم السمك، وهذه العناصر مغشاة بطبقة سميكة من الطلاءات الزجاجية ذات اللون الأخضر الزبدي، أو ذات اللون الأخضر الضارب إلى الصفرة، أو ذات اللون الأخضر المشوب باللون الرمادي(٣٩).

وأخيرًا أنتج صناع الخزف في العصر المملوكي نوعًا من "الفخار المطلي" مزخرفًا بزخارف مخروزة تعرف باسم "Sgraffito" صنع من طينة كثيرة الشوائب لونها يميل إلى الحمرة، يعلوها طلاء زجاجي شفاف ذو قاعدة رصاصية، أو يضاف إليه الأكاسيد المعدنية التي تمنحه اللون العسلي أو الأصفر أو الأخضر أو البني أو المنجنيزي(٤٠).

(*) وفيما يلي بعض من التحف الزخرفية الإيطالية التي تأثرت فنيًا وزخرفيًا بمثيلتها في العصر المملوكي موضوع البحث .

يعد الخزف المرسوم بالبريق المعدني الإيطالي من أجود أنواع الخزف نضوجًا وإنتاجًا، حيث حرص الإيطاليون على اقتناء العديد من منتجات هذا النوع من أطباق وقدور وصدريات كان يطلق عليه "bacini" بالإضافة إلى وضعه على أعلى جدار المنازل أو الكنائس لاسيما في مدن البندقية، وروما وفلورنس وبيزا[٤١]. وكما سبق أن وضحنا عن نبوغ الفنان المسلم وحذقه في هذه الصناعة وانتقالها إلى أوربا لاسيما إيطاليا، إلا أنه يمكن القول أن إسبانيا أيضًا كان لها دور فعال في انتقال هذه الصناعة إلى إيطاليا، وتأثرت أشكال الأواني بها أيضًا، ولا غرابة في ذلك فقد كان هذا النوع ينتج في إسبانيا على أيدي خزافين مسلمين مما أعطى هذه المنتجات طابعًا إسلاميًا، وتؤكد الدراسات التاريخية والفنية إلى استمرار هذه الصناعة في إسبانيا في سنة ١٠١٨هـ/١٦١٠م وهو التاريخ المقترن بتدهور تلك الصناعة في إسبانيا، بينما تطور سر الصنعة في إيطاليا واقتباس بعض العناصر الإسلامية الأندلسية ومزجها بالروح الإيطالية السائدة[٤٢]. وقد شهد كل من القرنين الثامن والتاسع الهجريين / الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين رواجًا تجاريًا للخزف الإسباني ذي البريق المعدني في إيطاليا، ويرجع الفضل في ذلك إلى وجود وكلاء تجار فلورنس وبيزا ولوكا وسيينا يمتلكون بنوكًا ومستودعات خزفية في كل من برشلونة وبلنسية الإسبانيتين[٤٣] .

ويوجد العديد من الأواني الخزفية المرسومة بالبريق المعدني محفوظة الآن بالمجموعات الخاصة وفي عدد من متاحف العالم تشهد برواج هذه التجارة، مزودة برسوم متنوعة، وتزدان برنوك بعض المدن أو العائلات أو الأفراد الإيطالية الشهيرة مثل ما عليه الحال على الفنون المملوكية . فيوجد بمتحف الأشموليان The Ashmolean بمدينة أكسفورد بإنجلترا صحن من الخزف المرسوم بالبريق المعدني (لوحة ٢) قوام زخرفته عدة دوائر تنطلق من مركز واحد في وسط الصحن شغلت جميعها بنقاط مطموسة متراصة بأسلوب هندسي متقن، وفي الوسط يوجد رنك زهرة اللوتس

أو الفرنسيسة[٤٤]، وهذا الصحن ينسب إلى مدينة البندقية أو فينسيا ويرجع إلى النصف الثاني من القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى وبمقارنة زهرة اللوتس هنا وبمثيلتها في الفن المملوكي، نجد أن الأولى تتألف من ثلاثة بتلات تنبثق من خط أفقي صغير، وتعقد بتلتيها الجانبيتان من أسفل بحلقة نصف دائرية، بينما تنتهى البتلة الوسطى بشكل زهرة ثلاثية مقلوبة، بينما الثانية الإسلامية تتسم بالواقعية فنجد البتلتين الجانبيتين متماثلتين ينتهى طرفاهما فى التفافة دائرية إلى أسفل، بينما البتلة الوسطى تأخذ الشكل اللوزى المدبب من أعلى . وتنبثق الزهرة من خط أفقي وأحياناً من شكل مدبب، وفى معظم الأحيان من قاعدة مثلثة مدببة من أعلى وكأنها تنبت من الأرض[٤٥]. والجدير بالذكر أن زهرة اللوتس هنا فى الصحن موضوع الدراسة رسمت فى شكلها العام داخل مساحة دائرية بداخل شكل يشبه الدرع المدبب من أسفل، وقليلاً ما وجدت هذه الزهرة الفلورنسية داخل درع مثل السابق الإشارة إليه[٤٦]. ومن المعروف أن هذا الرنك من الرموز التى عرفت في الشرق منذ عهد قديم، فقد شاع زراعة نبات اللوتس فى بلاد الصين ومصر . وفي العصور الإسلامية اتخذ هذا الرنك شعاراً لنور الدين زنكى، فقد وجد على رخام الإيوان الجنوبي في بيمارستانه بدمشق ٥٤٩هـ / ١١٥٤م، وكذلك على محراب مدرسته بدمشق أيضاً ٥٤٩ – ٥٦٩هـ / ١١٥٤ – ١١٧٣م، ووجد أيضاً على كثير من العملات الخاصة بالمماليك مثل السلطان قلاوون، وابنه الناصر محمد، والمظفر حاجى، والأشرف شعبان والمنصور علي، والسلطان الصالح حاجى، وعلى نقود السلطان برقوق وابنه الناصر فرج[٤٧].

كما وجد هذا الرنك على العمائر والتحف المملوكية، فنجده فى باطن محراب الجصى مدرسة الناصر محمد بشارع المعز ٧٠٣هـ / ١٣٠٣م، وعلى طشت باسم السلطان الناصر محمد أيضاً محفوظ بالمتحف البريطانى[٤٨]. وفى مشكاة باسم الوزير محمود بن على شروين ٧٤٧هـ / ١٣٤٦م[٤٩]. وفى زخرفة قدر من الخزف (٨هـ/١٤م) المرسوم تحت طلاء مزجج باللونين البنى المحمر والكوبالتى بمجموعة خاصة بالكويت[٥٠]. وفي إيطاليا كانت بعض الأسرات الحاكمة فى مدينة فلورنس تتخذ هذا الرنك شعاراً لها وتتوارثه الأجيال وكان يضرب على نقودهم وتحفهم الفنية مثل

العملة الذهبية للملك جون "John" التى ضربت بفلورنس ١٣٣٢م، وظهرت على صحن بمتحف الجمعية الإسبانية الأمريكية بنيويورك خاص بأسرة لورنتسودى مريوتو بنفنوتى "Lorenzo Benvenuti" الفلورنسية، ويرجع هذا الصحن إلى النصف الثانى من القرن ٩هـ / ١٥م، وكذلك على سلطانية لأسرة جوسكونى "Gausconi" الفلورنسية أيضًا منتصف القرن ٩هـ / ١٥م ، وظهر أيضًا على العديد من التحف الخزفية المرسومة بالبريق المعدنى والمحفوظة بالمتاحف العالمية لأسر وأفراد من فلورنس أيضًا مثل عائلة جنتيلى "Gentili" النصف الثانى من القرن ٩هـ / ١٥م، ومن نفس الفترة لعائلة تدلى "Tedali" وعائلة جوندى "Gondi" وعائلة ميدتشى الشهيرة "Medici"، التى حكمت فلورنس فيما بعد فى فترات متقاطعة تمتد ما بين ١٤٣٤ – ١٧٣٧م، ويعتبر أفرادها ضمن أهم رعاة الفن الأوربى فى التاريخ الأوربى عامة والإيطالى خاصة(٥١).

ويجب الإشارة هنا، أنه فى هذا الرنك اختلفت الآراء بصدد نوع هذه الزهرة، هل هى لوتس كما سبق ذكرها أم زهرة الزنبق، فمنهم من أطلق عليها اسم لوتس، ومنهم من أطلق عليها اسم الزنبق، والحق أنه يبدو أن هذه الزهرة ما هى إلا زهرة اللوتس المصرية القديمة والتى تعرضت خلال عصر الأسرة الثامنة عشر الفرعونية لشىء من التحوير والتجريد أكسبها شكلها الحالى وجعلها أقرب إلى الزنبق منها إلى اللوتس ومن ثم حدث هذا الخلط(٥٢) .

ومن الأوانى الإيطالية المزخرفة والمرسومة بالبريق المعدنى أيضًا، صحن محفوظ بمتحف الأشموليين بأكسفورد صنع بمدينة البندقية أو فينسيا فى النصف الثانى من القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى (لوحة ٣)، قوام زخرفته زخارف نباتية لزهور دقيقة داخل مساحة مستديرة فى الجزء الغائر من الصحن يليها مباشرة زخرفة لأفرع ملتوية قريبة من زخرفة الأرابيسك موجودة مع بداية الجزء الآخر من الصحن وهو المسطح، ثم مساحة دائرية أخرى أكثر اتساعًا بها كلمات باللغة اللاتينية عبارة عن عبارات دعائية لإحدى الأسر الغنية بمدينة البندقية، يلى ذلك مساحة أخرى دائرية تشبه تمامًا من حيث الشكل والمضمون المساحة الدائرية الأولى التى يبدأ منها الجزء

المسطح للصحن، ثم يحيط بالصحن إطار ضيق زخرف بوحدات متكررة من أشكال هندسية عبارة عن أنصاف دوائر، وذلك على غرار الأواني الخزفية الإسلامية بصفة عامة والمملوكية بصفة خاصة . وفي منتصف الصحن ومع انطلاقة هذه المساحات الدائرية يوجد رنك النسر، وهو ذو رأس واحدة تتجه إلى جهة اليسار وقد حط بمخالبه على الأرض في وضع رأسي على غرار المنتجات الفنية المملوكية .

ورنك النسر من الرنوك الشائعة على كثير من التحف المملوكية من فخار مطلي وخزف وزجاج ومعادن بل ومخطوطات وعلى العمائر أيضاً(٥٣). وكان ظهور رنك النسر على الفنون والعمارة الإسلامية أسبق منه في الرنوك الأوربية والإيطالية خاصة، وهو يرمز إلى القوة والشجاعة والنفوذ باعتباره ملك الطيور ورمزاً من رموز الملكية القديمة، ابتدعه أحد كهان السومريين القدماء، ثم انتقل منهم إلى البابليين والحيثيين، ثم أخذه عنهم السلاجقة الأتراك وأصبح شعاراً لهم ومنهم انتقل إلى فنون المماليك(٥٤). وقد ظهر هذا الرنك منقوشاً على الحجر في الجزء الغربي لقلعة الجبل من جهة باب الغرب، وينسب إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون المتوفي ٧٤١هـ / ١٣٤١م(٥٥). وظهر أيضاً على العديد من منتجات هذا السلطان الفنية سواء كان على العملات، أو المخطوطات والمباخر، وكذلك على بعض من التحف الخاصة بأمراء هذا السلطان مثل المزهرية المصنوعة من النحاس المكفت بالذهب والفضة والمحفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة باسم الأمير طقزتمر الساقي الناصري المتوفى ٧٤٦هـ / ١٣٤٥م(٥٦). وعلى مشكاة باسمه أيضاً(٥٧). كما ظهر على كثير من القطع الفخارية المطلية والتي ترجع إلى القرن ٨هـ / ١٤م بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة(٥٨). ووجد النسر أيضاً على بعض نقود أسرة بني قلاوون مثل نقود السلطان الصالح صالح ٧٥٢ – ٧٥٥هـ / ١٣٥١ – ١٣٥٤م، والسلطان المنصور محمد ٧٦٢ – ٧٦٤ هـ / ١٣٦١ – ١٣٦٣م(٥٩).

وفي العصر المملوكي الجركسي ظهر هذا الرنك على النقود النحاسية الخاصة بالسلطان برقوق ٧٩٢–٨٠١هـ / ١٣٩٠–١٣٩٩م، وعلى نقود السلطان قايتباي ٨٧٢–

٩٠١هـ / ١٤٦٨ - ١٤٩٦م[٦٠]. وفي إيطاليا يعتبر الملك فردريك الثاني حاكم صقلية النورماندي من أوائل الملوك في أوربا عامة وإيطاليا خاصة الذين اتخذوا هذا الشعار رنكًا له متأثرًا في ذلك بالمسلمين لا سيما وأن صقلية كانت إحدى المعابر الرئيسية التي انتقلت إليها الحضارة والتأثيرات الإسلامية كما سبق أن وضحنا، وقد ظهر هذا الرنك على عملات هذا الملك في سنة ١٢٤٠م[٦١]، والتي يظهر فيها النسر في وضع أمامي رأسي وبشكل محور يذكرنا بطريقة رسمه على الأمثلة المملوكية السابقة .

ومن الأواني الخزفية الإيطالية المزخرفة والمرسومة بالبريق المعدني، صحن بمتحف الأشموليين أيضًا يرجع إلى نهاية القرن ٩هـ / ١٥م (لوحة ٤) صناعة مدينة سيينا الإيطالية، قوام زخرفته رسم طائر يقف متجهًا برأسه جهة اليمين في وقار عظيم داخل مركز الصحن الدائري ويملأ حيز الزخرفة كله، على أرضية تتكون من وحدات هندسية منتظمة تذكرنا بتلك النقاط المطموسة التي شغلت أرضيات الخزف ذي البريق المعدني العباسي في مصر ومن بعده الفاطمي واستمرت حتى المملوكي، أما الإطار الخارجي للصحن فيضم زخرفة متكررة من الدوائر والنقاط المطموسة السابق ذكرها، يتخللها أحرف باللغة اللاتينية لأسماء كبار عائلات مدينة سيينا الإيطالية .

وإذا نظرنا إلى هذه العناصر الزخرفية السابقة لوجدناها تسير وفق التأثيرات الزخرفية والفنية التي شهدتها الأواني الخزفية المملوكية في مصر والشام، فيوجد بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة صحن مرسوم تحت طلاء شفاف يرجع إلى القرن ٨هـ / ١٤م من صناعة مصر، قوام زخرفته رسم طائر واقف في وضع وقار في حيز الصحن الدائري في الوسط، يلي ذلك ثلاث مساحات دائرية ذات مركز واحد شغلت بزخارف نباتية دقيقة، ونقاط ودوائر هندسية مطموسة، وذلك باللونين الأزرق والأسود والتي تشبه زخارف ورسوم خزف مدينة سلطان آباد الإيرانية والتي انتشرت على بعض المنتجات الخزفية المملوكية خلال القرنين ٧-٨هـ / ١٣-١٤م[٦٢]. وتعج المجموعات الخاصة والمتاحف العالمية بنوع آخر من التحف الخزفية الإيطالية صنعت بنفس الأسلوب الفني والزخرفي المملوكي، وهو الخزف المرسوم تحت طلاء شفاف

باللونين الأزرق والأسود فوق أرضية بيضاء، عرفت كثير من هذه الأواني عند الإيطاليين باسم الباريلو Albarello، وربما يكون هذا الاسم مشتقًا من اللفظ العربي (البرنية) بمعنى وعاء لحفظ الأدوية . وهو يدل على الغرض الذى استعملت من أجله هذه الأواني في الشرق الإسلامي والتي ظلت تستعمل من أجله فى إيطاليا . وكان يُرى فى الصيدليات الإيطالية فى القرن الخامس عشر الميلادى كثير من هذه الأوانى مملوءة بالأدوية والمحفوظات المستوردة من الشرق(٦٣).

ومن أواني هذا النوع، إناء بأذنين وذو بدن بيضاوى وقاعدة مرتفعة غفل من الطلاء، وفوهته منفرجة ويحتفظ به متحف فكتوريا وألبرت بلندن (لوحة ٥) ويرجع إلى القرن ٩هـ / ١٥م، وقوام زخرفته رسم كبير لزهرة اللوتس أو الزنبق تملأ حيز البدن كله نفذت باللونين الأسود والأزرق، ترتكز على قاعدة ثلاثية مسننة، ويحيط بهذه الزهرة أفرع نباتية يخرج منها زهور على هيئة أشرطة غير منتظمة مجردة عن الطبيعة، بينما زينت رقبة الإناء بوحدات منتظمة لزخارف هندسية عبارة عن أشرطة رأسية باللونين الأسود والأزرق أيضًا على أرضية بيضاء، وكما سبق القول بأن زهرة اللوتس ما هى إلا تأثير مملوكى على هذا النوع من الخزف، وتمثل هنا شعار مدينة فلورنس الإيطالية، كما يشاهد التأثير المملوكى أيضًا على القاعدة الغفل من الطلاء والتى تميزت بها الأوانى الخزفية المملوكية المرسومة تحت طلاء شفاف والتى صنعت فى هذه الفترة تقليدًا لخزف سلطان آباد الإيرانى .

وبالمتحف نفسه، إناء آخر يتشابه تمامًا مع السابق من حيث الشكل والأسلوب الفنى والصناعى، ولكنه يختلف من حيث المضمون الزخرفي (لوحة ٦) فبدلاً من رسم زهرة اللوتس، رسم الفنان هنا شكل حيوان يعدو ومحاطًا بالعناصر الزخرفية المعتادة على هذا النوع، وهو من صناعة مدينة فلورنس ويرجع إلى القرن ٩هـ / ١٥م . والجدير بالذكر أن رسم عنصر حيوانى أيضًا بمفرده أو متكرر مرتين أو ثلاثة سمة من سمات الخزف المملوكى تقليد خزف سلطان آباد(٦٤).

ومن هذا النوع – الخزف المرسوم تحت الطلاء – قدر من الخزف المعروف بالباريلو بمتحف فكتوريا وألبرت أيضًا ومن صناعة مدينة فيانزا الإيطالية أواخر القرن ٩هـ / ١٥م (لوحة ٧) قوام زخرفته مجموعة منتظمة من الدوائر داخل ثلاث مناطق مستطيلة في وضع دائرى تمتلئ بالأوراق والأزهار، وعلى الرقبة نجد وحدات تشبه أشكال قشور السمك، بينما قاعدة هذا الإناء غفل من الطلاء على غرار الأواني المشابهة له والمتأثر في العصر المملوكي والمعروفة بخزف تقليد سلطان آباد، وقد تطورت الأشكال الزخرفية في هذا الإناء إلى حد ما عن الأشكال المملوكية، فهى مصنوعة من خزف أسود (كلون جلد الجاموس) مدهون بلون أزرق قاتم(٦٥).

ومن هذا النوع أيضًا إناء له شكل نادر على هيئة منتفخة البدن له رقبة قليلة الارتفاع وقاعدته مستديرة غفل من الطلاء أيضًا، وهو محفوظ بمتحف فكتوريا وألبرت (لوحة ٨) من صناعة مدينة فلورنس أو ميلانو، ويرجع إلى القرن ٨هـ / ١٤م، يزين بدنه كتابة نسخية يقرأ منها "... الناصر لأهله ... العامل ..." على مهاد من زخارف نباتية محورة، وتذكرنا هذه الكتابات بتلك الكتابات النسخية الموجودة على مشكاة من الزجاج المموه بالمينا باسم السلطان قايتباى (توفى ٩٠١هـ / ١٤٩٦م) حيث تبدو أشكال الحروف رديئة إذا ما قورنت بمثيلاتها في العصر المملوكي بمصر والشام، ويبدو على الأوراق النباتية المحورة المسحة الأوربية مما يؤكد أنها من صناعة مورانو بالبندقية(٦٦).

والتأثير المملوكي في التحفة الخزفية موضوع الدراسة يتمثل في الشكل العام والأسلوب الفني والصناعي واستخدام نفس الألوان المملوكية لاسيما اللونين الأزرق والاسود .

ولم تقتصر المنتجات الخزفية الإيطالية على إنتاج الأنواع السابقة، وإنما أنتجت نوعًا آخر من الخزف المتأثر بالخزف المصرى المملوكي خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين / الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، وهو الخزف المنقوش باللون الأزرق فوق أرضية بيضاء اللون يكسوها طلاءات زجاجية شفافة، صنع تقليداً لأواني البورسلين الصيني التي غزت أسواق الدولة المملوكية في عهد أسرة مينج(٦٧) .

ويعد هذا النوع من الخزف من إحدى الإنجازات الفنية الإيطالية في تلك الفترة، لدرجة أن الفنان الأوربي عامة والإيطالي خاصة لم يقتصر إعجابه بسحره على تقليد أشكاله وزخارفه، بل تعدى ذلك إلى تحليل المواد الداخلة في تركيبه، فقد كانت معظم أواني هذا النوع مطلية بالقصدير، وجاءت من مصر عن طريق شبه جزيرة إيبريا، ثم وصلت إلى إيطاليا عن طريق جزيـرة ميورقة Majorca فقد أطلق عليها اسم الميوليق Majolica[٦٨]. وتبين الوثائق التاريخية بأن السلطان المملوكي الظاهر خوشقدم قد أرسل سنة ٨٦٥هـ / ١٤٦١م عشرين قطعة من البورسلين كهدية إلى حاكم البندقية دوج باسكوال ماليبييرو، كما أن الحاكم الأعظم لورنزو دي ميديتشي دوق فلورنس تلقى هدية مشابهة أيضًا، من السلطان الأشرف قايتباى سنة ٨٩٢هـ / ١٤٨٧م[٦٩].

ومن أواني هذا النوع جرة محفوظة بمتحف فكتوريا وألبرت من صناعة مدينة فلورنس القرن ٩هـ / ١٥م مصنوعة من الخزف الأزرق والأبيض ذات رقبة مستديرة قليلة الارتفاع وقاعدة مقعرة غفل من الزخرفة (لوحة ٩)، يزينها عناصر زخرفية تعكس بوضوح مدى تأثرها بالخزف الصيني المماثل الذي غزا منطقة الشرق الأوسط في هذه الفترة الزمنية، وقوامها الزخرفي وحدات متكررة ومتشابهة على الرقبة والجزء السفلي من البدن لأوراق محورة لزهرة اللوتس، بينما شغل البدن بوحدات لمناطق شبه مربعة ومستطيلة بداخلها أشرطة زجزاجية بسيطة، ويتوسط هذه الوحدات زخرفة هندسية متشابكة تشبه تمامًا تلك الموجودة على زمزمية من الفخار غير المطلي والتي ترجع إلى العصر المملوكي في مصر والشام القرن ٩هـ / ١٥م ويحتفظ به متحف الفن بلوس أنجلوس (لوحة ١٠)[٧٠] .

ومن نفس النوع السابق آنية بالمتحف نفسه ولكنها من صناعة مدينة فيرارى القرن ٩هـ / ١٥م، ذات رقبة وقاعدة مستديرة، والأخيرة غفل من الزخرفة أيضًا، ويزين هذا الإناء وحدات متكررة لزهرة اللوتس البسيطة والمحورة تخرج من أفرع ملتوية، وفي البدن زينت بوحدات دائرية بداخلها الحرفيين اللاتينيين (ال) ويبدوا أنها الأحرف الأولى لاسم العائلات الحاكمة أو الغنية لهذه المدينة (لوحة ١١)[٧١] .

ومن أواني هذا النوع أيضًا زبدية محفوظة بمجموعة المدينة بنيويورك من صناعة مدينة فلورنس القرن ٩هـ / ١٥م تتميز بجسمها الكروي وقاعدتها المتسعة تدريجيًا نحو الخارج، ورقبتها ومقابضها مفقودة (لوحة ١٢)، ويزينها زخارف كتابية قوطية ذات نهايات مظللة تلف حول الإناء نصها "Oxymel sim" يحيط بها من أعلى وأسفل أوراق صينية محورة . والأوكسميل شراب طبي يتكون من العسل والخل كان يستخدم كثيرًا في معظم دول أوربا[٧٢] .

ومن التأثيرات المملوكية التي وجدت على المنتجات الخزفية الإيطالية صناعة البلاطات الخزفية، والتي صنعت منذ القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي في كل من مصر وبلاد الشام، واستخدمت في كسوة بعض جدران المباني الدينية والمدنية والخيرية، ففي متحف فكتوريا وألبرت مجموعة من البلاطات الخزفية المربعة الشكل من صناعة مدينة فلورنس أو ميلانو وترجع إلى القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي (لوحة ١٣) قوامها الزخرفي زخارف هندسية على غرار الزخارف المملوكية لأطباق نجمية كاملة وزخرفة الأسهم المعروفة باسم زخرفة الدقماق منفذة بارزة وغائرة بالألوان الأحمر والأخضر والأسود فوق الطلاء وتحته على أرضية شفافة بيضاء، وتذكرنا هذه الزخارف تمامًا بتلك الموجودة حفرًا بارزًا وغائرًا على خوذة قبة قانصوه أبي سعيد ٩٠٤هـ / ١٤٩٩م بجبانة المماليك، وكذلك زخرفة الطبق النجمي فقط في محراب السلطان قايتباي الرخامي ٨٨٥هـ / ١٤٨٠م بقبة الإمام الشافعي، كما وجدت زخرفة الدقماق في البدن الثاني لمئذنة الغوري بالأزهر ٩١٥هـ / ١٥٠٩م .

وتأثرت بعض المدن الإيطالية خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين / الرابع عشر والخامس عشر الميلادي بنوع آخر من المنتجات الخزفية المملوكية، وهو الفخار المطلي الذي يشبه الأواني المعروفة باسم "Sgraffito" والمصنوع من طينة طبيعية خشنة لونها يميل إلى الصفـرة، يكسوها طبقة رقيقة من بطانة فاتحة اللون، ويزينها زخارف مكشوطة ومحزوزة، ويغلب على ألوان زخارفها اللون العسلي والأخضر والبني والأزرق والمنجنيزي .

ومن هذا النوع بلاطة مثلثة الشكل بمتحف الأشموليان بأكسفورد من صناعة مدينة سيينا وترجع إلى القرن ٩هـ / ١٥م (لوحة ١٤)، يزينها إطار ضيق خارجي لزخارف مجدولة على غرار مثيلتها التي وجدت على المنتجات الفخارية المطلية المملوكية، وكذلك المعادن والزجاج الذي يرجع إلى هذه الفترة، وفي منتصف البلاطة رسم لرنك حدوة الفرس أو الهلال منفرداً يملأ وسط البلاطة وكأنه العنصر الزخرفي، ورسم على هيئة دائرة مفتوحة في جزئها العلوي، وذلك باللون الأصفر على أرضية فيروزية اللون . ويعد هذا الرسم أو الرنك من أهم الرنوك المملوكية، والذي كان شعاراً لأمير أخور، وهو الأمير المسئول عن أصطبلات الخيل الملكية، وظهر على كثير من التحف الفخارية المطلية والمعدنية المملوكية[٧٣]. ولا يستبعد أن يكون هذا الرنك قد انتقل من مصر المملوكية إلى أوربا عامة وإيطاليا خاصة ليشير إلى هذه الوظيفة نفسها .

ومن البلاطات الفخارية المطلية أيضاً، بلاطة مربعة يحتفظ بها متحف الأشموليان أيضاً، ومن صناعة مدينة سيينا القرن ٩هـ / ١٥م (لوحة ١٥)، قوام زخرفتها أربع مساحات متكررة مربعة الشكل داخل كل واحد منها رسم لرنك النسر رأسه إلى جهة اليسار باللون الأزرق على أرضية بيضاء، وفي المنتصف، أي منتصف البلاطة رنك رئيسي هندسي على هيئة الدرع يشارك المساحات المربعة في المساحة الزخرفية، قسم بدوره إلى أربع مساحات متساوية الأولى أعلى يمين والرابعة بها ستة خطوط أفقية ملونة بالتبادل بالأزرق والأصفر، والثانية والثالثة لشكل أسد باللون الأبيض على أرضية بنية اللون، ويذكرنا هذا الرنك - الدرع - بالرنوك المملوكية التي تمنح للعسكريين[٧٤]، وانتقل بدوره إلى إيطاليا، واتخذته عائلة جوسكوني "Guasconi" بمدينة فلورنس شعاراً لها منذ القرن ٩هـ / ١٥م وربما انتقل منها إلى مدينة سيينا .

هذه نماذج قليلة لبعض المنتجات الخزفية الإيطالية، التي تعج بها المتاحف العالمية، والتي كان أثر الفنان المملوكي بمصر والشام خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين / الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين كبيراً فيها كما رأينا، قد شمل نواحي فنية وزخرفية كثيرة ومتنوعة، وامتد قروناً طويلة بعد ذلك .

ونخرج من هذا العرض بنتيجة ثابتة، هي أن مناطق العالم الإسلامي التى كانت المنابع الأولى للاستيراد من الشرق واستلهام فنونه كانت تقع في منطقة البحر المتوسط، أى مصر والشام خاصة، ونرى أن الصناع الإيطاليين يتجدد اهتمامهم بهذه المنطقة مدفوعين فى ذلك بنجاح المسلمين فى إنتاج التحف الخزفية الفاخرة والتى أصبح اقتناؤها من مقتضيات الأبهة والعظمة عند كثير من طبقة النبلاء فى إيطاليا . وقد استطاع الصانع الإيطالي أن يدرس الأساليب والطرق الفنية فيها دراسة عميقة، وأن يعدلوا ويزيدوا من أساليبهم الفنية الخاصة ويساعدوا على نمائها . والفضل فى ذلك كله يرجع إلى معابر التأثيرات الإسلامية التي سبق ذكرها في مقدمة هذا البحث .

الهوامـــــش:

(١) بريجز (أرنولد)، تراث الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة، ترجمة زكي محمد حسن، سورية، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص٢ .

- عيد (يوسف)، الفنون الأندلسية وأثرها في أوربا القروسطية، بيروت ١٩٩٣، ص ١٢٦ .

(٢) Bertaux (E.), les Arts de L'orient Musulman dans l'Italie Meridionale, - (Mélange d'archéologie et d'Histoire, Ecole Francouse de Rome) T. XV, 1895, p. 423.

(٣) كويلربونج، أثر الإسلام الثقافي في المسيحية، بحث في كتاب الثقافة الإسلامية والحياة الإسلامية، جمع وتقديم، محمد خلف الله، القاهرة ١٩٦٢م، ص ٢٣٤ .

- حراز (السيد رجب)، عصر النهضة دراسة في الحضارة الأوربية الحديثة، القاهرة ١٩٧٤، ص ٧٣ .

(٤) Caiger-Smith (A.), Lustre Pottery, Technique, Tradition, and Innovation in Islam- and the Western World. London 1985, p. 23.

(٥) Jacob, (E.F.), The Legacy of the Middle Ages. Oxford, 1926, p. 438.

(٦) ابن تغرى بردى (جمال الدين أبو المحاسن يوسف ت ٨٧٤هـ / ١٤٧٠م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة ١٩٢٩ - ١٩٥٦م، جـ٥، ص ١٤٨ .

(٧) عاشور (سعيد)، قبرص والحروب الصليبية، القاهرة ١٩٥٧م، ص ٧٥ .

- محمد عاشور (فايد حماد)، العلاقة بين البندقية والشرق الأدنى الإسلامي في العصر الأيوبي، تقديم جوزيف نسيم يوسف، القاهرة ١٩٨٠، ص ١١٦ .

(٨) القزويني (أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود ت ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م)، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت ١٩٦٠، ص ٢٣٢ .

(٩) سالم (السيد عبد العزيز سالم)، تاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٢٧٠ .

(١٠) الشيال (جمال الدين)، تاريخ مصر الإسلامية، القاهرة ١٩٦٧، جـ٢، العصران الأيوبي والمملوكي، ص ٥٤ .

(١١) ناصر خسرو، سفرنامه تعريب يحيى الخشاب، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٤٥، ص ٣٨ .

(١٢) المقريزي (تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي ت ٨٤٥هـ / ١٤٤٢م)، السلوك لمعرفة دول الملوك، نشر وتحقيق محمد مصطفى زيادة، القسم الأول، جـ١، ص ٧٢ .

(١٣) Heyd (W.), Histoire du Commerce du levant au Moyen Age, Leipzig 1925, p. 465.

(١٤) ابن خلدون (عبد الرحمن محمد ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م)، العبر وديوان المبتدأ والخبر، بيروت، ص ٤٥٣ .

(١٥) القلقشندى (أحمد بن على بن أحمد بن عبد الله ت ٨٢١هـ / ١٤١٨م)، صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء، القاهرة ١٣٣١ – ١٣٣٨هـ، جـ٢، ص ٣٧١ .

(١٦) عبد النبي (ناجلا محمد)، مصر والبندقية، العلاقات السياسية والاقتصادية فى عصر المماليك، القاهرة الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ٣٢ .

(١٧) Daru, Le Comte, Histoire de Venise, Tome I, Bruxelles 1840, p. 18.

(١٨) Haynes, (E. Barrington), Glass through the ages, London, 1959, p. 58.

(١٩)عاشور (سعيد)، العصر المملوكى فى مصر والشام، القاهرة ١٩٦٥، ص ٢٩٥ .

(٢٠) Priestly (E.), Builders of Europe. Vol. 1, London 1938, p. 83.

(٢١) فهمى (نعيم زكى)، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب أواخر العصور الوسطى، القاهرة ١٩٧٣، ص ٧٤ .

(٢٢) حراز، عصر النهضة، ص ٩٩ .

(٢٣) عبد النبي، مصر والبندقية، ص ٤٨ .

(٢٤) صبره (عفاف سيد)، العلاقات بين الشرق والغرب، القاهرة ١٩٨٣، ص ٦٧ .

(٢٥) طرخان (إبراهيم على)، مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة، القاهرة ١٩٦٠، ص ١٣ .

(٢٦) Heyd, Histoire, p. 349.

(٢٧) فهمى، طرق التجارة الدولية، ص ص ٥٩ – ٦١ .

– ماجد (عبد المنعم)، وثيقة عربية نادرة فى أرشيف البندقية، مجلة المؤرخ العربى، العدد الثالث، المجلد الأول، مارس ١٩٩٥م، ص ٣١٢ .

(٢٨) Heyd, Histoire, p. 157.

(٢٩) الباشا (حسن)، أثر الفنون الإسلامية بصقلية وإيطاليا فى أوربا، بحث ضمن موسوعة العمارة والآثار والفنون الإسلامية، المجلد الثانى، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٨٤ .

(٣٠) Clement (C.E.), The Queen of Adriatic, Boston 1893, p. 126.

(٣١) حسن (زكى محمد)، فنون الإسلام، القاهرة ١٩٤٨، ص ٦٦٣ .

(٣٢) Devonshire, (R.L.), Quelques Influences Islamiques Sur Les Arts de L'Europe, Le Caire 1935, p. 47.

(٣٣) عبد الرازق (أحمد)، الفنون الإسلامية فى العصرين الأيوبى والمملوكى، كلية الآداب جامعة عين شمس، القاهرة ٢٠٠٣، ص ١٨٥ .

(٣٤) أسين (أتيل)، نهضة الفن الإسلامي في العهد المملوكي، واشنطن ١٩٨١، ص ١٤٧ .

(٣٥) عبد الرازق ، الفنون الإسلامية في العصرين الأيوبي والمملوكي، ص ١٨٧ .

(٣٦) أسين، نهضة الفن الإسلامي، لوحة ٨٤ .

- عبد الرازق ، الفنون الإسلامية، لوحة ١٣٤ .

(٣٧) أسين، نهضة الفن الإسلامي، لوحات ٨٠ – ٨٣ .

عبد الرازق ، الفنون الإسلامية، لوحة ١٤٢ .

(٣٨) أسين، نهضة الفن الإسلامي، لوحات ٨٦ – ٩١ .

(٣٩) عبد الرازق ، الفنون الإسلامية، ص ٢٠٢، لوحة ١٥٣ .

(٤٠) حسن، فنون الإسلام، ص ٣٢٦، لوحة ٢٥٦، ٢٥٧ .

فكري (أحمد)، أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، في العمارة والتحف الفنية، إشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع اليونسكو، القاهرة ١٩٨٧م، ص ٤٠٦ .

(٤١) - Curatola, (G.), Eredità dell' Islam, Arte Islamica in Italia, Milan 1993, P. 172.

(٤٢) مرسي (جمال محمد)، ملامح أندلسية وإيطالية في خزفيات الدولة النصرية، ندوة العرب وأوربا عبر عصور التاريخ، اتحاد المؤرخين العرب، ١٩٩٩م، ص ٢٦٨ .

Hess (C.), Italian Ceramics, Catalogue of the J. Paul Getty Museum Collections, - Los Angeles, 2002, P. 18.

(٤٣) Alice (W.), Valencien Lusterare with Italian Coats of Arms, Faenza 1953, P. 94.

(٤٤) عبد الرازق (أحمد)، الرنوك الإسلامية، جامعة عين شمس، كلية الآداب، ٢٠٠١، ص ٨٧ .

(٤٥) Mayer (L.A.), Saracenic Heraladry, Oxford, 1933, P. 22.-

- Meinecke (M.), Zur Mamlukischen Heraldik, Mitteilungen des Deutschon Archaologischem Instituts Abteilung Kairo, Band 82, 1972, P. 32.

(٤٦) داود (مايسة محمود)، الرنوك الإسلامية وأثرها في ظهور الرنوك على الفنون الزخرفية في أوربا، الندوة العالمية بالقاهرة التي عقدت بكلية الآثار جامعة القاهرة من ٤ إلى ٥ نوفمبر ١٩٩٠، الدراسة الشاملة لطرق الحرير طرق حوار (اليونسكو)، ص ٢٣٩ .

(٤٧) عبد الرازق، الرنوك، ص ٨٧ .

(٤٨) عبد الرازق، الفنون الإسلامية، ص ١٣٠، لوحة ٦٩ .

(٤٩) Mayer, Saracenic, P. 23, PL. XVIII.

(٥٠) Barbara (B.), Islamic Art, London 1991, P. III, Fig. 73.

(٥١) فاروق (نيفين محمد)، الخزف الأندلسي ذو البريق المعدني وأثره على الخزف الأوربي، مخطوط رسالة ماجستير بكلية الآثار، جامعة القاهرة سنة ١٩٨٧، ص ١٢١، لوحات (٩٠، ٩١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٥٦) .

(٥٢) عبد الرازق (أحمد)، الرنوك على عصر سلاطين المماليك، المجلة التاريخية المصرية، المجلد الحادى والعشرون سنة ١٩٧٤، ص ١١٠ .

(٥٣) عبد الرازق (أحمد)، أضواء جديدة على رنك النسر وعلاقته بصلاح الدين، ندوة حطين بالقاهرة عام ١٩٨٦، ص ٤ .

(٥٤) مرزوق (عبد العزيز)، الفن الإسلامى، تاريخه، وخصائصه، بغداد ١٩٦٥، ص ٢٠٤ .

Meinecke, Zur Mamlukischen, P. 24.

(٥٥) عبد الرازق، الرنوك الإسلامية، ص ٨١ .

النبراوى (رأفت محمد)، النقود الإسلامية منذ بداية القرن السادس وحتى نهاية القرن التاسع الهجرى، القاهرة ٢٠٠٠، ص ١٥٢ .

(٥٦) Mayer, Saracenic, PL. XVI.

(٥٧) رايس (دافيد تالبوت)، الفن الإسلامى، ترجمة د. منير الأصبحى، دمشق ١٩٧٧م، شكل ١٢٥ .

(٥٨) أرقام سجل : ٢/١٠٣/٠٥٠١ / ٢٨٥٤ .

(٥٩) عبد الرازق، الرنوك الإسلامية، ص ٨٦ .

(٦٠) Balog (P.), The Coinage of the Mamluk Sultans of Egypt and Syria, New York, – 1964, PP. 29, 33, 207, 273.

(٦١) Price (M.), Coins an Illustrated Survey 650 BC to the Present day, London, New York, Sydney, Toronto, P. 171, No. 783B.

(٦٢) Bahgat (A.), La Ceramique Musulmane Del'Egypte, Le Cair 1930, PL. 6.

(٦٣) بريجز، تراث الإسلام، ترجمة زكى حسن، ص ٤٧ .

(٦٤) Watson (O.), Persian Lustre Ware, London 1985, P. 131.

(٦٥) بريجز، تراث الإسلام، ص ٤٧، شكل ١٥ .

(٦٦) عبد الرازق، الفنون المملوكية، ص ٢٧١ .

(٦٧) Carswell (J.), China and the Near East, London, 1872, P. 25.

(٦٨) جون كيرسويل، الخزف الصينى وتأثيره على الغرب، ترجمة محمد عامر المهندس، القاهرة ١٩٩٨، ص ٢٣ .

(٦٩) كيرسويل، الخزف الصينى، ص ٢٤ .

(٧٠) Riis (J.) and Poulsen (V.), Les Verreries et Poteries Médiévales, Copenhagen – 1957, P. 248.

(٧١) Riis and Poulsen, Les Verreries, P. 254.

(٧٢) كيرسويل، الخزف الصينى، ص ١٦١، لوحة ٨٩ .

(٧٣) Mayer, Saracenic, P. 54, PL.XLIII/5.

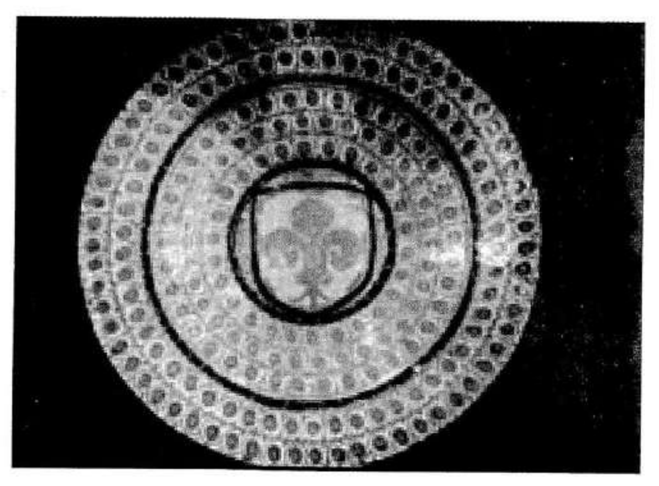
- Meinecke, The Mamluk, P. 36.

(٧٤) داود، الرنوك الإسلامية، ص ٢٤٧ .

اللوحـــــــات



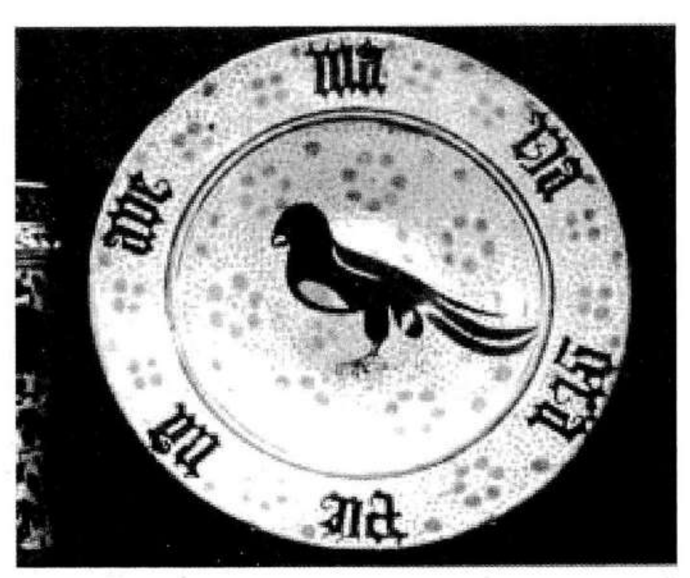
(لوحة ١) أهم مدن صناعة الخزف الإيطالى ، نقلا عن Catherine Hess



(لوحة ٢) صحن من الخزف المرسوم بالبريق المعدنى ، محفوظ بمتحف الأشموليين بإنجلترا .



(لوحة ٣) صحن من الخزف المرسوم بالبريق المعدنى ، محفوظ بمتحف الأشموليين .



(لوحة ٤) صحن من الخزف المرسوم بالبريق المعدنى ، محفوظ بمتحف الأشموليين .



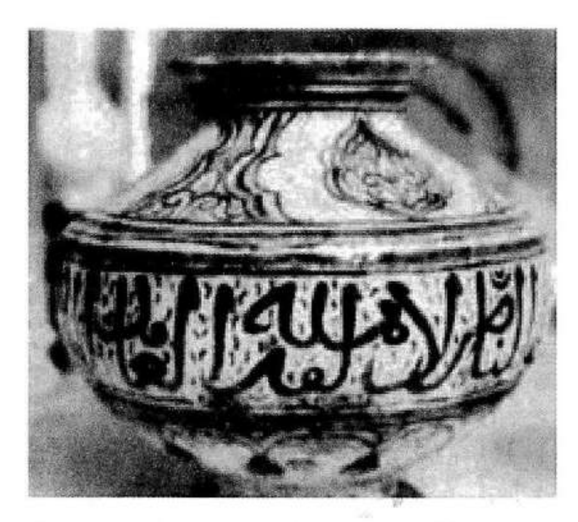
(لوحة ٥) إناء من الخزف المرسوم تحت الطلاء ، محفوظ بمتحف فيكتوريا وألبرت بلندن .



(لوحة ٦) إناء من الخزف المرسوم تحت الطلاء ، محفوظ بمتحف فكتوريا وألبرت .



(لوحة ٧) قدر من خزف الباريلو مرسوم تحت الطلاء ، محفوظ بمتحف فكتوريا وألبرت .



(لوحة ٨) إناء نادر من الخزف المرسوم تحت الطلاء، محفوظ بمتحف فكتوريا وألبرت .



(لوحة ٩) جره من الخزف الأبيض والأزرق ، محفوظة بمتحف فكتوريا وألبرت .



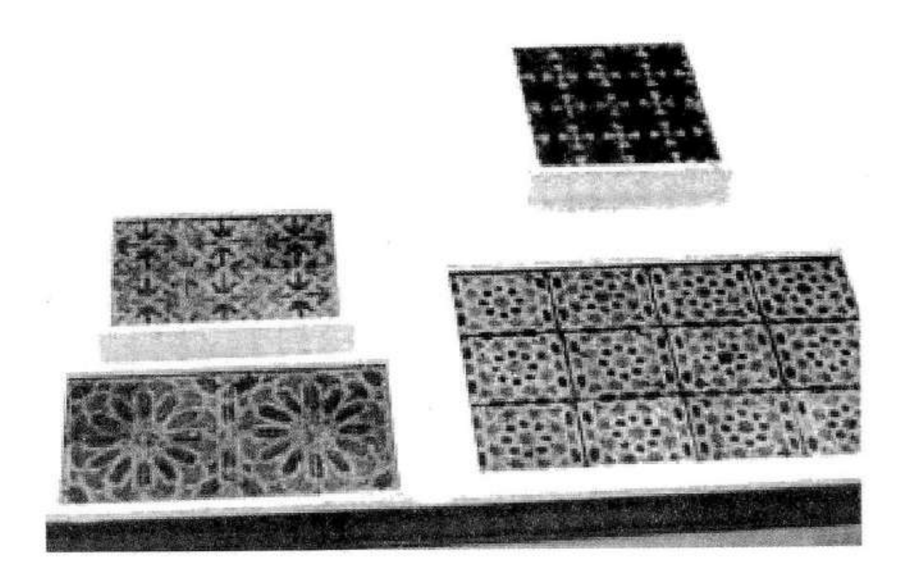
(لوحة ١٠) زمزمية من الفخار غير المطلى ، محفوظة بمتحف الفن بلوس أنجلس ، نقلاً عن الفن المملوكى لاسين اتيل .



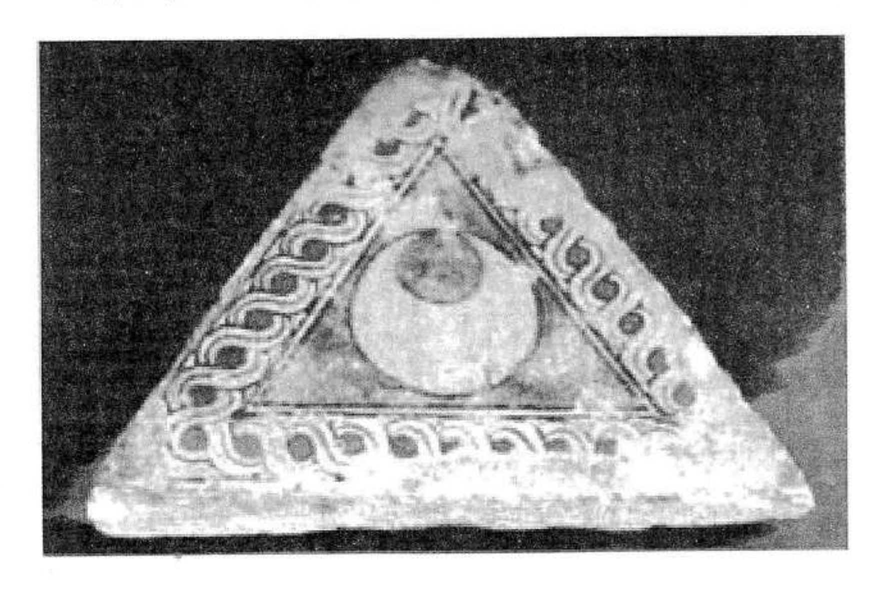
(لوحة ١١) جرة من الخزف الأبيض والأزرق ، محفوظة بمتحف فكتوريا وألبرت .



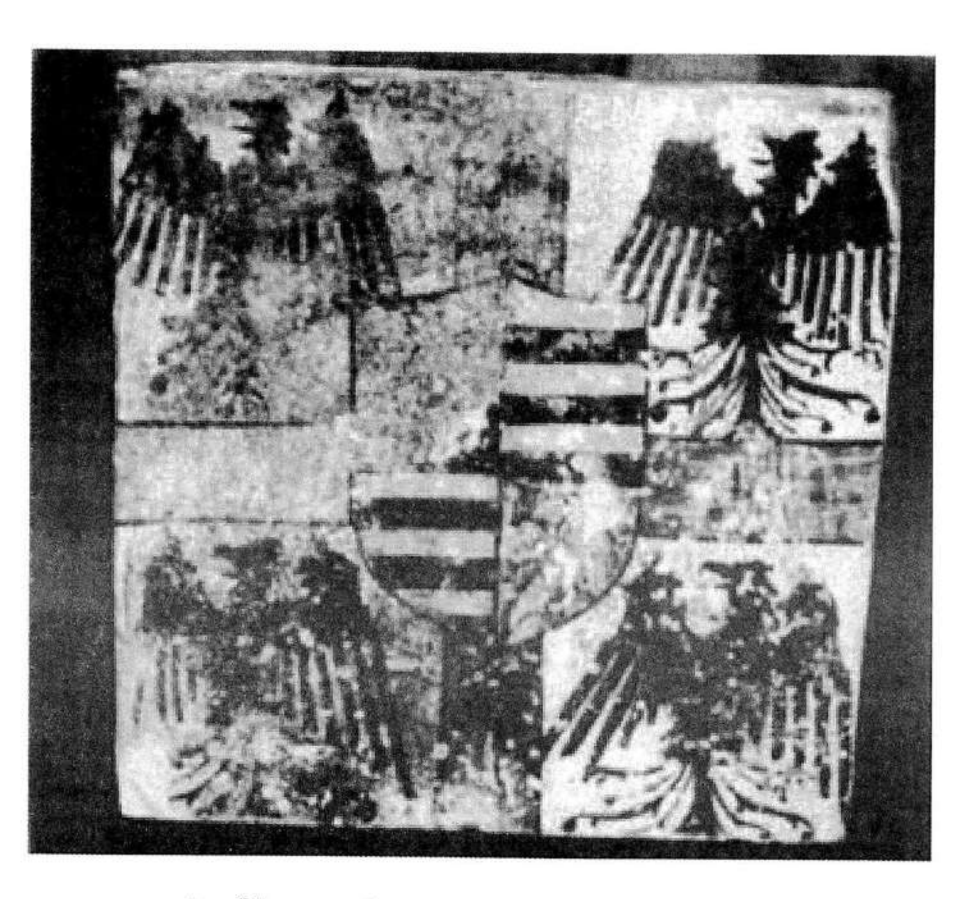
(لوحة ١٢) زبدية من الخزف الأبيض والأزرق ، محفوظة بمجموعة المدينة بنيويورك ، نقلاً عن الخزف الصينى لكيريسويل .



(لوحة ١٣) بلاطات خزفية متعددة الألوان ، محفوظة بمتحف فكتوريا وألبرت .



(لوحة ١٤) بلاطة من الفخار المطلى ، محفوظة بمتحف الأشموليين .



- (لوحة ١٥) بلاطة من الفخار المطلى ، محفوظة بمتحف الأشموليين .

المحور الرابع

الأدب

ظاهرة التأليف الموسوعي في العصر المملوكي في مصر
من منظور حضاري أدبي

عوض الغباري(*)

أتناول في هذا البحث ظاهرة التأليف الموسوعي في مصر في العصر المملوكي لإضاءة بعض جوانب هذا العصر في مصر في سياقه الحضاري الثقافي العلمي، ودور علمائه في الإسهام الكبير في حركة الحضارة والثقافة العربية الإسلامية، وعلاقة إنجازهم الثقافي والفكري في مصر بمنظومة الثقافة العربية عمومًا، وتناغم هذا الإنجاز المصري في العصر المملوكي مع غيره من الإنجاز في مصر على مر العصور الإسلامية السابقة على هذا العصر خصوصًا، ممَّا قد يدفع عنه بعض ما اتُّهم به، ظلمًا، من أنَّه عصر التخلف والانحطاط العلمي والأدبي.

وأهم ما يتعلق بالعصر المملوكي من جوانب دالة، في الإطار الذي أشرنا إليه أنَّه عصر التأليف الموسوعي في كل مجالات المعرفة وفنون الكتابة. وقد ارتبطت هذه الظاهرة بسياقات حضارية وتاريخية لمصر الإسلامية عبر عصورها.

أمَّا العصر المملوكي من الناحية التاريخية والسياسية فله سلبياته وإيجابياته التي يمكن الوقوف عليها من خلال الكتب التي أَرَّخَتْ لهذا العصر. ففي عصر المماليك ازدهرت كتابة التاريخ العام والخاص، وتاريخ التراجم والسير(1).

وقد أشار عبد اللطيف حمزة إلى عناية مؤرخي مصر بكتابة التاريخ منذ أصبحت مصر مركزًا للعالم الإسلامي خلفًا لبغداد، وقد ربط بين ذلك وبين الشخصية المصرية

(*) أستاذ الأدب المصري المساعد – كلية الآداب – جامعة القاهرة .

التى صهرتها محنة الحروب الصليبية والمغولية، فاستحقت، وقد حققت المجد التاريخى، ورفع انتصارها فى هذه الحروب من شأن شخصيتها، زعامة العالم العربى الإسلامى[٢]. وقد ربط محمد عبدالله عنان بين ازدهار الحياة الفكرية والأدبية فى مصر الإسلامية فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين وبين النهضة الفكرية ممثلة فى التأليف الموسوعى الذى جعل العصر المملوكى هو عصر الموسوعات العلمية والأدبية الكبرى، وقد شغل التاريخ المصرى جانبًا مهمًا من هذه الكتب الموسوعية العظيمة كنهاية الأرب للنويرى (ولد حوالى ٦٦٠هـ وتوفى سنة ٧٣٢هـ)، وهو "موسوعة ضخمة جمعت طائفة عظيمة من المواد والمعارف الأدبية والتاريخية الحافلة"[٣]. ويؤرِّخ النويرى لمصر المملوكية حتى سنة ٧٣١هـ فى هذه الموسوعة التى تتبوأ مقامًا رفيعًا بين المراجع التاريخية الكبرى[٤]، فضلاً عن قيمتها الأدبية والفكرية الرفيعة كما سنبيِّن بعد ذلك. وقد رأى عنان أن التاريخ يشغل فى موسوعة النويرى أكبر أقسامها، وأنَّ منهجه التاريخى فيها قد امتاز بالتنظيم وسلاسة العرض التاريخى[٥].

ويجعل محمد زغلول سلاَّم الاهتمام بالتاريخ فى العصر المملوكى فى مصر انعكاسًا لاعتبارات فى المجتمع الإسلامى أهمها استخلاص العبرة من وقائع التاريخ ويتأكَّد هذا المعنى فى تسمية ابن خلدون لكتابه المشهور فى التاريخ بكتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر" وفى خطط المقريزى المسماة "المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار"[٦].

ويعد المقريزى (٧٦٦- ٨٤٥هـ) أهم مؤرخ اشتغل بتأريخ النظم السياسية والاجتماعية فى الآداب التاريخية العربية، حيث عُنى بتدوين تاريخ مصر الاجتماعى، متنكبًا الطريقة التقليدية للمؤرخين الذين يسردون الأحداث التاريخية المجردة دون تحليل ونقد لمغزاها، أو وقوف على طبائع الشعوب، وعاداتهم وتقاليدهم.

لقد ولد المقريزى وعاش فى القاهرة، وقد صوَّر تاريخ مصر تصويرًا حافلاً بالجوانب الاجتماعية من هذا التاريخ[٧].

والمقريزى، ومن بعده ابن إياس، صورة معبرة أوضح تعبير عن أهم ما يميز المؤرخين المصريين من ربطهم بين أحداث التاريخ المصرى وبين ظروف الحياة الاجتماعية للشعب المصرى، حيث تنعكس فى كتبهم التاريخية صور الحياة بمصر بتاريخها الفكرى والسياسي والاجتماعي والروحى والحضارى، وفى خطط المقريزى أصبح التاريخ دراسة اجتماعية وعقلية وسياسية[8].

لقد كان شغف المقريزى بتأريخ مصر فى كتابه (الخطط) تجسيداً لحبه لمصر التى يقول عنها "وكانت مصر هى مسقط رأسى، وملعب أترابى، ومجمع ناسى ومغنى عشيرى وحامتى، وموطن خاصتى وعامتى... فلا تهوى الأنفس غير ذكره، لازلت مذ شدوت العلم... أرغب فى معرفة أخبارها، وأحب الإشراف على الاغتراف من آبارها، وأهوى مساءلة الركبان عن سكان ديارها"[9].

والخطط أشهر آثار المقريزى وهو "أثر فريد فى نوعه، طريف فى موضوعه، غزير فى مادته... ونستطيع أن نصفه بتاريخ مصر القاهرة ومجتمعاتها أيام الدول الإسلامية"[10]. لقد رسم المقريزى فى خططه صورة تفصيلية لمصر - القاهرة تاريخاً وعمراناً وحضارة، هندسة وعمارة إسلامية فى مساجدها الشامخة، وآثارها المدنية الإسلامية، ومعالمها الجغرافية، وخططها وشوارعها ومدنها وقراها وكل شبر فيها "معرض بديع لتاريخ مصر الاجتماعي، وأحوال المجتمع المصرى، وظواهره النفسية والأخلاقية، وحياته العامة"[11]. والمقريزى، بلا ريب، أعظم مؤرخى مصر وأغزرهم مادة، وأقواهم عرضاً، وأوفرهم جلداً ومثابرة في الاستقصاء. فهذه المدينة العظيمة "مصر القاهرة"، وخططها القديمة، وتطوراتها الجغرافية العمرانية، وأحياؤها وآثارها، ومساجدها ومدارسها، وقصورها ورياضها، وكل ما احتوت من بذخ وبهاء وفن، تشغل فراغاً عظيماً فى "الخطط"[12].

لقد بلغ من براعة وصف المقريزى للتراث الحضارى والفنى والمعمارى لمصر الإسلامية، وتميزه فى تدوين تاريخ مصر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والفكرى أن قرنه محمد عبدالله عنان بأكبر وأعظم مؤرخي العرب فى عصره وهو ابن

خلدون[١٣]. والحق أنّ المقريزى فى اهتمامه بحياة المصريين، وتصويره لعاداتهم وتقاليدهم وطبقاتهم الاجتماعية، وحياتهم الخاصة، وكذلك فى ميله إلى الكتابة التاريخية الموسوعية، وله مؤلفات أخرى كثيرة وغزيرة أهمها "السلوك لمعرفة دول الملوك" وقد أرَّخ فيه لدول المماليك فى مصر، وبلغت مؤلفاته - كما ذكر معاصره السخاوى - أكثر من مائتى مجلد[١٤]، وكذلك فإنه فى عرضه للتاريخ بأسلوب أدبى، نقول هو فى ذلك كله صورة رائعة للمؤرخين المصريين الذين يمكن عن طريق موسوعاتهم التاريخية الأدبية استشفاف روح العصر الذى عايشوه وصوروه أبدع تصوير[١٥].

وأهم هؤلاء المؤرخين المصريين الذين سجلوا نبض الحياة المصرية فى كتابتهم التاريخية ابن إياس (٨٥٢-٩٣٠هـ).

يصوِّر محمود رزق سليم أثر ابن إياس فى نفسه، وقد عزم على تأليف موسوعته الرائدة عن العصر المملوكى ونتاجه العلمى والأدبى فيقول فى مقدمتها : وقد أعجبت إعجابًا لا حد له بكتاب تاريخ مصر لابن إياس، وهو المعروف "ببدائع الزهور فى وقائع الدهور" وشعرت حين قرأته أنّ رجلاً مصريًا صميمًا معاصراً شديد الصلة بى يحدثنى، وهو إلى قصِّه الأحداث السياسية والتقلبات الإدارية، له نقدات عارضة، وأوصاف اجتماعية قد يستطرد إليها فى هوادة ورفق بمناسبة، أو يفجأ القارئ بها، وكأنها غير مقصودة لذاتها، ولكنها تنبه الذهن إلى كثير من خَفِيَّات الأحوال العامة، فتتأملها وإذا بك تشعر بجلالها وخطرها، وإذا بك بتتبع جزئياتها، تستطيع أن تكوِّن فكرة، أو ترسم صورة، تُجلِّى فيها حالاً من تلك الأحوال"[١٦]. وقد عدَّ محمود رزق سليم الكتب التاريخية التى استقلت بتاريخ مصر والقاهرة فجعل العصر المملوكى هو العصر الذى يمكن القول "إنَّ فكرة الكتابة المستقلة عن تاريخ مصر وقاهرتها قد اختمرت وتحورت إلى مشروعات تأليفية ضخمة"[١٧].

وقد كان ابن إياس، الذى وُلِد وعاش فى القاهرة وتوفى بها، تتويجًا لمسيرة المدرسة التاريخية المصرية الزاهرة، وقد عُنِيَتْ بتاريخ مصر، على الخصوص، إذ كان تاريخه سجلاً دوَّن فيه كثيراً من الحوادث الخاصة فضلاً عن العامة[١٨]، خصوصًا

تاريخه لبداية الدولة العثمانية فى مصر، وقد عايش سقوط وانهيار الدولة المملوكية. وكان تاريخه لهذا الحدث التاريخى الفاصل فى مصر من أهم ما ورد فى كتابه (بدائع الزهور في وقائع الدهور). ففيه "نجد وثيقة فريدة، تكمل سلسلة الوثائق المتوالية التى تركها لنا المقريزى، فابن تغرى بردى، فالسخاوى كل عن حوادث عصره، وبذا نستطيع أن نظفر بسيرة قرن بأسره من تاريخ مصر، ترويه المشاهدة الشخصية. وهي مرحلة ذات أهمية وظواهر خاصة، لأنها تفصل بين مصر الظافرة المستقلة، وبين مصر المغلوبة المستعبدة. ومن المحقق أنَّ حوادثها تنم عن كثير من العوامل والظواهر السياسية والاجتماعية والأخلاقية التى دفعت بمصر يومئذ إلى طريق الانحلال، ومهدت إلى سقوطها فريسة هينة فى يد الظافر، وإلى استكانتها عصوراً طويلة تحت نيره المضطرب"[١٩]. وابن إياس تلميذ لجلال الدين السيوطى (٨٤٩-٩١١هـ) والسيوطى عالم موسوعى يعد دائرة معارف العصر المملوكى، وهو إمام الحديث، وله مؤلفات جمة فى علومه وفي التفسير والفقه واللغة والأدب، زخرت بها المكتبة العربية[٢٠].

وهو أيضًا مؤرخ مهم لعصره وما قبله من عصور تاريخ مصر، وكتابه "حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة" من أهم الكتب التى سجلت التاريخ الحافل لمصر منذ الفتح العربى الإسلامى فى السنة العشرين للهجرة على يد عمرو بن العاص فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، إلى عصر السيوطى. وقد تناول السيوطى فى هذا الكتاب تاريخ مصر القديم والفتح العربى الإسلامى لها، وما صاحبه من وقائع وأحداث.

وقد حفل هذا الكتاب بترجمات لِمَنْ عاشوا فى مصر، على مر تاريخها الزاهر، من أعلام كان لهم أكبر الأثر فى تاريخ مصر من الناحية الدينية والسياسية والعلمية والأدبية. وقد عكست صفحات هذا الكتاب صوراً للحياة المصرية من عادات المصريين وتقاليدهم، خصوصًا أنَّ السيوطى قد ألَّف هذا الكتاب، كما كان شأنه مع سائر مؤلفاته، مسجلاً فيه، بعين العالم الناقد، ما وعته بصيرته النافذة من صور للحضارة

العربية الإسلامية في مصر، نابضة بمعاني الحركة والحياة في كثير مما يتعلق بهذه الحضارة المصرية في عصورها العربية الإسلامية من نهضة ثقافية وأدبية وعلمية(٢١).

ويعد هذا الكتاب موسوعة جامعة ترجم فيها السيوطي لأعلام مصر من العلماء والمفكرين من القرن الأول الهجري إلى أواخر القرن التاسع، وهو بذلك وثيقة فريدة تغطي ما أسهم به رجالات مصر على اختلاف طبقاتهم من "الأئمة المجتهدين والحفاظ والمحدثين والفقهاء، إلى أئمة النحو والحكماء والأطباء والوعاظ والمؤرخين والشعراء والأدباء"(٢٢). ولحسن المحاضرة، كذلك، قيمة أدبية هامة، فقد أورد السيوطي فيه كثيراً من النصوص الشعرية والنثرية التي يقل وجودها في غيره من المراجع(٢٣).

وعلى ذكر السيوطي يأتي السخاوي (شمس الدين، ٨٣١هـ -٩٠٢)، وقد كانت بينه وبين السيوطي مساجلات علمية، ومعارك فكرية من نوع ما يدور بين العلماء البارزين، ليس هذا مجالها الآن، وقد كان تاريخ السخاوي الشهير "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع" ترجمة موسوعية لأعلام هذا العصر. وقد كان تلميذاً لابن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ) صاحب كتاب "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" وهو معجم كبير له قيمته التاريخية الهامة في الترجمة لأعلام العلماء والملوك والأدباء سواء في مصر أو في غيرها من البلاد الإسلامية الأخرى، فضلاً عن كتابه "إنباء الغمر بأنباء العمر" الذي يعد مصدراً قيمًا من مصادر تاريخ مصر الإسلامية في الحقبة التي تناولها، وكتابه "رفع الإصر عن قضاة مصر"، وهو معجم لقضاة مصر الذين تولوا قضاءها منذ الفتح الإسلامي إلى آخر القرن الثامن الهجري(٢٤).

وقد تأثر السخاوي بأستاذه ابن حجر الذي كان قطب العلماء والمحدثين في مصر، بل في العالم الإسلامي قاطبة. كان السخاوي محدثًا مؤرخًا لا يُجَارى، وكان "الضوء اللامع" أعظم آثاره وهو موسوعة حافلة بتراجم العلماء والأدباء والخلفاء في القرن التاسع، وقد امتاز السخاوي فيه "بقوة فائقة في التصوير ليس لها نظير في التراجم الإسلامية"(٢٥). وقد استخدم السخاوي هذه القدرة التعبيرية الفائقة في تجريح مَنْ ترجم لهم، مما عكس أصداء المعارك الأدبية بينه وبين معاصريه وأهمهم السيوطي

الذى نال الكثير من تجريح السخاوى، واتهامه بسرقة كتبه، مما حدا بالسيوطى إلى الرد عليه مخصصًا مقامة فى نقد تاريخه عنوانها "الكاوى فى تاريخ السخاوى"[٣٦].
ولكن هذه النزعة الهدامة فى تاريخ السخاوى لا تنفى أثره البالغ فى فن التراجم وقد تميز بالعرض التحليلى البارع، والنقد العلمى اللاذع، تَوَّجَهَا كتابه القيم "الإعلان بالتوبيخ لِمَنْ ذم أهل التاريخ" وقد كان رؤية نقدية لعلم التاريخ، وعرضًا ضافيًا للمؤلفات التاريخية الإسلامية بصورها المتنوعة[٣٧].

ويعد محمود رزق سليم كتاب "النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة" لابن تغرى بردى (٨١٢-٨٧٤هـ) من خير الكتب فى تاريخ مصر وأعلامها، وفى اهتمامه اهتمامًا خاصًا بفيضان النيل[٢٨]، وقد لقبه محمد عبدالله عنان بمؤرخ مصر ومؤرخ النيل[٢٩]، وعده حلقة مهمة فى القرن التاسع الهجرى الذى وصفه بأنه كان عصرًا ذهبيًا لتدوين تاريخ مصر القومى والإسلامى، وامتازت المدرسة التاريخية الزاهرة فيه بمصريتها الواضحة بنوع خاص، وقد تميز أقطابها بأنهم ولدوا وعاشوا بمصر، فتشربوا روحها، وصدروا عن حضارتها بدءًا بالمقريزى، وانتهاءً بابن إياس، وقد وقف ابن تغرى بردى حياته على البحث فى تاريخ مصر الإسلامية، واختص بالتأريخ لنيلها الذى نشأ على ضفافه، ووهبه موسوعته الكبرى (النجوم الزاهرة) التى عكست غزارة معرفته التاريخية، وثقافته المتنوعة[٣٠].

وقد كان هذا الكتاب النفيس تأريخًا لمصر منذ الفتح العربى حتى سنة ٨٧٢هـ، وهو تاريخ شامل أداره على السنوات، ذاكرًا الوقائع السياسية الهامة التى وقعت كل سنة، وقد أضاف ابن تغرى بردى إلى جانب تأريخه لمصر، تأريخًا للدول العربية، ولأهم أمرائها وعلمائها وأدبائها مع ذكر كثير من الطرائف الأدبية والاجتماعية[٣١]. ويفتتح ابن تغرى بردى هذه الموسوعة العظيمة مبينًا منهجه التاريخى بقوله: "واستفتحته بفتح مصر، ... وعلى أى وجه فتحت.... وأجمع فى ذلك أقوال مَنْ اختلف من المؤرخين وأهل الأخبار،.... ثم أذكر مَنْ وليها من يوم فتحت، وما وقع فى دولته .... ثم أذكر أيضًا فى كل ترجمة ما أحدث صاحبها أيام ولايته من الأمور، وما جدده من القواعد والوظائف

والولايات في مدى الدهور. ولا أقتصر على ذلك بل أستطرد إلى ذكر ما بُني فيها من المباني الزاهرة كالميادين والجوامع ومقياس النيل وعمارة القاهرة[٣٢]. وعلى ذلك فإنَّ النجوم الزاهرة تاريخ، ليس فقط، لوقائع وأيام ووفيات الملوك والأمراء، ولكنه، كذلك، تاريخ لمصر العمران و الحضارة، ومن قبل ذلك، مصر النيل. وهكذا مثل هذا الكتاب، وغيره، ما اتسمت به الكتابة في العصر المملوكي من موسوعية حيث أفاض ابن تغرى بردى في ذكر تاريخ مصر المستقلة خصوصاً الدولة الفاطمية، ثم عصره، على وجه أخص.

من مثل هذه الكتب التاريخية الموسوعية، وهي كثيرة، يمكن أن نربط تاريخ مصر بحضارتها العربية الإسلامية، وأن نحدد ما للعصر المملوكي من سلبيات وإيجابيات، وأن نضع ظاهرة التأليف الموسوعي فيه وضعها الصحيح، ظاهرة فكرية لها أبعادها التي تتصل بتاريخ الثقافة والحضارة العربية الإسلامية. ومن حيث الأبعاد السياسية للعصر المملوكي، بإيجابياتها وسلبياتها، فقد أشار محمود رزق سليم في موسوعته الرائدة عن هذا العصر إلى أهم ما يتعلق بها[٣٣].

ومن أهم سلبيات هذا العصر أنَّ المماليك طبقة عسكرية أجنبية دخيلة على الشعب المصري، ولاشك أنَّ حكمهم لمصر، وقد امتد لما يقرب من ثلاثة قرون، الدولة المملوكية الأولى، البحرية، من ٦٤٨هـ، حيث تولى عز الدين أيبك حكم مصر بعد الأيوبيين، وتسمى البحرية نسبة إلى النيل، الذى أحاط بمسكنهم فى جزيرة الروضة ، وتُسَمِّيه العامة في مصر بالبحر، ثم الدولة المملوكية الثانية، البرجية، التي حكمت مصر منذ سنة ٧٨٤هـ، وأسسها السلطان برقوق، وتسمى بالبرجية نسبة إلى أبراج القلعة التى كانت مسكنًا لمماليكها، وقد حكمت مصر إلى سقوط الدولة المملوكية سنة ٩٢٢هـ. لاشك أنَّ هذا العصر الطويل قد اتسّم بالفتن والقلاقل والاضطرابات، وصراع المماليك على الحكم.

وقد لقي المصريون، تحت وطأة الحكم المملوكي، كثيراً من ألوان العنت والظلم والقهر بسبب هذه الاضطرابات السياسية. كما عانوا من كثرة الضرائب التى كان المماليك يفرضونها عليهم مما أثقل كاهلهم خصوصاً فى عصر الدولة المملوكية الثانية.

ولاشك، أيضًا أنَّ المماليك طبقة عسكرية خالصة، لا شأن لهم بنهوض البلاد حضاريًا وثقافيًا، وقد اضطلع بذلك الدور الحضاري أبناء الشعب المصري من علماء وأدباء ومفكرين أسهموا إسهامًا بارزًا، بما قدموه للثقافة العربية من زاد علمي وأدبي وفكري وثقافي، كان له أثره الكبير في الحفاظ على الشخصية العربية، والحضارة الإسلامية في مصر والعالم العربي الإسلامي من طوفان الغزو التتري البربري الذي اجتاح بغداد سنة ٦٥٦هـ، وقوَّض أركان الخلافة العباسية فيها، ودمَّر معالمها، وأحرق كتبها التي ضَمَّتْها مكتباتها العظيمة، وانتشر كالجراد الذي لا يبقي على أخضر ولا يابس[٣٤].

ولولا بطولة الظاهر بيبرس (ت ٦٧٦هـ) الذي عدَّه المؤرخون المؤسس الحقيقي لدولة المماليك، كما جُعِلَ عصره، وقد ابتلي بمحنة الصليبيين والمغول، عصرًا فاصلاً، كان الظاهر بيبرس فيه البطل المنقذ من هذه المحنة القاسية[٣٥]، نقول لولا دور الظاهر بيبرس وبطولته ودحره للمغول تحت إمرة السلطان قطز[٣٦] في عين جالوت (سنة ٦٥٨هـ)، بعد اجتياحهم لبغداد بسنتين فقط، لضاعت معالم الحضارة العربية الإسلامية، ولضاع تراثها الذي حفظته مصر وأضافت إليه. وإنْ كان المماليك شرًا على مصر، فإنَّ دحرهم للتتار على يد الظاهر بيبرس كان نقطة تحول حاسمة فاصلة في التاريخ العربي الإسلامي، وفي تاريخ مصر، من ثَمَّ[٣٧]، إذ صارت مصر عاصمة العالم العربي الإسلامي، وقد خلفت بغداد، وأصبحت ملاذًا للعلماء والأدباء والمفكرين الذين وفدوا إليها من كل حدب وصوب، ووجدوا في الحياة فيها ما شجعهم على إيجاد حركة أدبية وعلمية واسعة وأصيلة.

وقد أصبحت مصر، في العصر المملوكي، ميدانًا لنشاط علمي خصب بفضل الدور الذي تبوأته بعد سقوط بغداد، إذ غدت مَحَلَ سكن العلماء، ومَحَطَّ رحال الفضلاء، على حد تعبير السيوطي[٣٨].

وكان دور المماليك، ممثلاً في دور سلطان من أعظم سلاطينهم، في الدولة المملوكية الأولى، وهو الظاهر بيبرس، ودحره للتتار، مماثلاً في أهميته وفي حسمه التاريخي لدور البطل صلاح الدين الأيوبي في دحره الصليبيين في حطين (سنة ٥٨٣هـ).

وقد قضى الظاهر بيبرس، بعد أن ولى سلطنة مصر سنة تسع وخمسين وستمائة[٣٩]، مدة حكمه فى حركة دائمة بين مصر والشام يحارب الصليبيين حيناً والمغول أحياناً حتى قال فيه أحد الشعراء :

يوما بمصر ويوما بالحجاز وبالشـ

ـام يوما ويوما فى قرى حلب

وقد كانت بطولته رمزًا للكفاح ضد أعداء العروبة والإسلام مما خلد اسمه فى التاريخ، وجعله ممثلاً للقوة الكبرى فى العالم الإسلامى[٤٠]. لقد اشتهر الظاهر بيبرس بحبه للعدل وتشجيعه العلماء، فضلاً عن كونه المؤسس الحقيقى لدولة المماليك، وعن أنَّه أهم واضع لأسسها الإدارية، ونظمها السياسية، وقد أجَلَّ الظاهر بيبرس العلماء، وولاهم وظائف الدولة الهامة كابن خلكان صاحب كتاب (وفيات الأعيان) الذى عينه قاضى قضاة دمشق، تقديراً لفضله وعلمه، وابن واصل صاحب كتاب (مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب) الذى اختاره السلطان بيبرس فى مهام السفارة، وابن عبد الظاهر، الكاتب الكبير الذى عينه كاتب سره بديوان الإنشاء، وقد برز فى عهد بيبرس كثير من الشعراء أهمهم البوصيرى صاحب البردة الشهيرة فى مدح الرسول -ص- وقد حظى أيضاً بعطف بيبرس الذى ولاه عدة مناصب هامة بالقاهرة وأقاليم مصر[٤١].

وقد قام بيبرس بإنشاء المدارس والمساجد والعمائر والجسور والقناطر بحيث كانت القاهرة فى عصر سلاطين المماليك من أكبر مدن العالم وأكثرها سكاناً، وكان للمؤسسات الاجتماعية التى امتازت بها مصر المملوكية أهمية عظيمة[٤٢].

وكان للظاهر بيبرس دور كبير فى بناء هذه المنشآت المعمارية، والمؤسسات الاجتماعية فى العصر المملوكى، وأهمها المدرسة الظاهرية التى لهج الشعراء بذكرها، وأقام بها بيبرس مكتبة عظيمة، وألحق بها مكتباً لتعليم الأيتام، وأوقف للإنفاق عليها الأوقاف، وكانت من أجَلِّ مدارس القاهرة على حد تعبير المقريزى[٤٣].

وقد خلفه من بعض السلاطين مَنْ سار على نهجه، وأكمل سيرته التاريخية العظيمة، ودوره الحضاري العمراني الهام، وأثره الكبير في تاريخ مصر الإسلامية في العصر المملوكي. ويعد السلطان قلاوون الذي ولي حكم مصر من (٦٧٨هـ إلى ٦٨٩) من أعظم سلاطين المماليك كذلك، وقد حكم مصر هو وأسرته أكثر من مائة عام هي أهم مدة حكم في عصر المماليك البحرية، وعدّه سعيد عاشور مثالاً فريداً لبقاء الحكم في بيت واحد هذه المدة الطويلة من تاريخ المماليك في مصر[٤٤].

وقد أكمل السلطان قلاوون دور الظاهر بيبرس في القضاء على جيوب الصليبيين والتتار. وقد كان للمماليك في العصر الأيوبي، دور كبير في دحر الصليبيين بالمنصورة، وأسر ملكهم لويس التاسع، وسجنه بدار ابن لقمان، واستمر دورهم في العصر المملوكي حيث قضوا على خطرهم تماماً، إضافة إلى قضائهم على خطر التتار[٤٥].

وكان السلطان قلاوون حلقة من حلقات هذا الدور الهام، أضاف إلى ذلك دوره في حركة العمران وبناء المنشآت الخيرية، وأجُلها المارستان المنصوري، وقد كان مدرسة طبية، ومستشفى عامًا لكثير من الأمراض، وكان الفقراء يعالجون فيه بالمجان، وكذلك خلّف قلاوون قبة عظيمة دُفِن فيها وبنى مسجداً مشهوراً[٤٦]. وقد قرّر زكي محمد حسن في سفره العظيم "فنون الإسلام" أنّ قبة قلاوون ومدرسته ومارستانه من مجموعات العمائر المملوكية العظيمة الشأن، وقد أبان ما فيها من الأشكال الهندسية الدقيقة خصوصاً المآذن والقباب، وتعد قبة قلاوون آية من آيات الفن الإسلامي[٤٧].

وقد شهد عهد الناصر محمد ابن السلطان قلاوون الذي تولى سلطنة مصر ثلاث مرات أولها سنة ٦٩٣هـ، رخاءً وازدهاراً معمارياً بما أسسه في مصر من مدارس ومساجد وقباب ومنشآت عظيمة، وقد قام الناصر ببناء جملة قصور وعمارات وقناطر، وهو الذي حفر الخليج الناصري سنة ٧٢٤هـ[٤٨]، وقد توفي سنة ٧٤١هـ ويعد كأبيه المنصور قلاوون ومن قبله الظاهر بيبرس من أعظم سلاطين المماليك، وقد حكم مصر في المرات الثلاث التي تولاها نحو ثلاث وأربعين سنة اتسع فيها ملك مصر، في عصره، شرقًا وغربًا[٤٩]، وترك آثاراً معمارية شامخة خصوصاً جامعه.

لقد تميز العصر المملوكي بظاهرة اهتمام السلاطين والأمراء المماليك بإقامة المنشآت التي تتصف بالفخامة وعظمة المعمار وروعته. ولا تزال آثارها باقية في مصر حتى اليوم شاهدة على هذه الظاهرة الحضارية العظيمة. من ذلك مسجد السلطان حسن ، ابن الناصر محمد، ويعرف، كذلك بمدرسة السلطان حسن، وقد بُني في ثلاث سنوات متصلة من سنة ٧٥٧هـ وذكر المقريزي أنه لا يُعرف في بلاد الإسلام مثل هذا الجامع في روعة بنائه، وعظمة معماره[٥٠]، وهو آية في روعة البناء والهندسة الشاهدة على عظمة العمارة الإسلامية في العصر المملوكي، إذ جاء "في اتساع مساحته، وروعة تصميمه، وجمال زخارفه آية فنية يفخر بها الفن الإسلامي إطلاقًا"[٥١] وقد أفاض زكي محمد حسن في بيان جمال بنائه، وعدَّه من أجمل العمائر الإسلامية "مظهراً جليلاً ومساحة هائلة وتصميمًا عجيبًا وحدوداً مترامية وقبة عظيمة وأبواباً فخمة وإيوانات عالية وزخارف دقيقة، ممأ جعله أكمل العمائر الإسلامية في العصر المملوكي، وأكسبه شهرة عالية وعظمة تمثل مجد الإسلام"[٥٢]، بما تميزت به عمارته من روعة فنية وهندسية. وقد كان حب السلاطين المماليك للعمارة الفخمة مظهراً، لاشك فيه، من مظاهر عظمة ملكهم، وغنى وثراء دولتهم.

وقد خلَّف بعض سلاطين المماليك ممَّن تميز حكمهم بالاستقرار السياسي النسبي كثيراً من الآثار الأخرى تشهد بعظمة ملكهم، مثل السلطان برقوق مؤسس الدولة المملوكية الثانية الذي انتزع الملك من سلاطين أسرة قلاوون بعد أن ضعف أمرهم، منهيًا دولتهم البحرية، ومؤسسًا دولته البرجية عام ٧٨٤هـ[٥٣]. وقد اجتمعت في مسجده الكبير الذي دُفن فيه، وبنى فيه "خانقاه" للصوفية، مظاهر العمارة الدينية الفخمة. وقد اجتمعت فيه العناصر المعمارية المصرية الإسلامية[٥٤]. وقد توفي سنة ٨٠١هـ بعد أن رصد أوقافًا طائلة على وجوه البر والإحسان، كما أنه أقام كثيراً من الجسور والأسوار والعمائر[٥٥]. ويعد الملك الأشرف قايتباي المحمودي الذي حكم مصر ما يقرب من ثلث قرن، وتميز حكمه بالاستقرار، من سلاطين مصر العظماء في دولة المماليك البرجية، وقد تولى الحكم سنة ٨٧٢هـ، وقد اشتهر بالقوة والحزم ودحر خطر العثمانيين وقد أصبحوا أعداء لمصر[٥٦]، وقد اهتم قايتباي بإقامة المنشآت الفخمة من

مدارس ومساجد وغيرها، وقد اشتهر بمنشآته العديدة، وآثاره العظيمة، ويعد مسجده بالقاهرة، والوكالات التي شيدها من أجمل المباني العربية في ذلك العصر[٥٧]، وكذلك فقد بنى قلعة شهيرة هي قلعة قايتباي بالإسكندرية[٥٨]. ويعد مدفنه من أعظم المدافن المملوكية وهو مجموعة رشيقة تتألف من مدرسة وسبيل ومكتب وقبة، وتكتسب هذه المجموعة أهمية خاصة في تاريخ الطراز المملوكي لجمال النسب في عمارتها، ورشاقة المئذنة والقبة، وإبداع زخارفهما، وتنوع رسوم الأرضية الرخامية ورسوم السقوف[٥٩].

ومع أنَّ قانصوه الغوري قد تولى حكم مصر سنة ٩٠٦هـ، وهي في أحرج مراحلها التاريخية إذ تهددها خطر الغزو العثماني[٦٠]، فقد أقام منشآت نافعة، وقد كان الغوري شاعراً أديباً محباً للأدباء، وهو بلاشك من أواخر سلاطين مصر العظماء، ولا تزال وكالته القائمة إلى الآن مصدراً للفن والثقافة[٦١].

وقد أشار محمود رزق سليم إلى حب المماليك للبناء الفخم بقوله :

"وقلَّ أن ترى سلطانًا أو أميراً أو أميرة، أو أحداً من أعيانهم لم يُخلِّف أثراً كقصر مشيد، أو مسجد جامع أو بستان رائق، وغير ذلك، وتلك مساجدهم تملأ فجاج القاهرة، وتتراءى مآذنها في سمائها، كما لا يزال كثير من أسمائهم وقصورهم وشوارعهم وأزقَّتهم يتردد ذكره أو يلوح فيها"[٦٢].

وهذا يدل دلالة واضحة على أنَّ المماليك، على سلبياتهم، قد طبعوا عصرهم بطابع معماري ضخم متميز، وعكست القاهرة بمساجدها ومنشآتها المملوكية العريقة العبق التاريخي لمصر الشامخة حتى هذه اللحظة. يقول زكي محمد حسن، واصفًا العمارة الإسلامية في العصر المملوكي بمصر: "لا ريب في أنَّ عصر دولتي المماليك هو العصر الذهبي في تاريخ العمارة الإسلامية في مصر، فقد كان الإقبال عظيمًا على تشييد العمائر.. كما ظهر التنوع والإتقان والأناقة في شتى العناصر المعمارية"[٦٣].

وقد امتازت عمارة العصر المملوكي في مصر بكثرة الرسوم والزخارف الجميلة، كما امتازت بالرقي الفني، واتسمت بالطابع العربي الواضح. وقد ازدهر فن الرسم

والتصوير، خصوصًا فن الرسم على الزجاج، مثل المشكاوات الرائعة الزخارف[٦٤].
وقد أدّى الثراء والرخاء والغنى الذى حظيت به الدولة المملوكية إلى رقى الفنون، ونهضة العمارة[٦٥].

يرى أنور زقلمة أنّ العصر المملوكى مع غموضه ووصفه بالعصر المظلم "كان عصرًا قائمًا بنفسه له مظاهر وتعاليم وفلسفة ونظم اجتماعية وأخلاقية خاصة به"[٦٦].
ويقرر أن ما يوجد الآن في القاهرة من المساجد الكبيرة التى تناطح مآذنها السحاب، وبُنيت فى عصر مماليك هاتين الطبقتين، يعنى المماليك البحرية والبرجية، مثل جوامع قلاوون، والناصر، والناصر بن قلاوون، والسلطان حسن، وبرقوق والمؤيد والأشرف قايتباى، وكذلك قباب قبور المماليك بالصحراء، يعد من جلال البناء وبديع العمارة مما لا يدانى[٦٧].

ومن الظلم والإجحاف أن تُجحد الإنجازات العلمية والحضارية فى العصر المملوكى، فبروكلمان، مثلاً، وهو مستشرق له صيت ذائع فى اشتغاله بالدراسات العربية، قد سلب العصر المملوكى أهم إنجازاته الفكرية والعلمية والأدبية والفنية والحضارية، إذ رأى أنّ العلوم الدينية فى هذا العصر قد وصلت إلى أقصى درجات العقم[٦٨]، كما رأى أنّ التصوف قد تحول عن فكرة مؤسسيه، واتجه اتجاهًا مخالفًا تمامًا لفكرتهم، وتحوّل على يد الدراويش إلى عبارات جامدة، ورأى أنّ الرياضيات والعلوم الطبيعية كادت تختفى، وأنّ مستوى التأليف قد انحدر[٦٩].

ولم تقدِّم علوم اللغة، فى هذا العصر، فى رأى بروكلمان، سوى عدة كتب مدرسية، وعدة معاجم، وصفها، متكرِّمًا، بأنها مفيدة!.

أمّا الزجل والموشّح، الفنّان الشعبيان، فقد كانا، فى نظره، موضع اهتمام، "ولكن طبقة الأدباء السائدة لم تكن تتخذهما مأخذًا جادًا، وكانت تعدهما مجرد لعب هواة"[٧٠].

والحق أنّ بروكلمان لم يدرك الأبعاد العميقة لجوهر الثقافة العربية، ويدلل على ذلك بخطأ فهمه لاتجاه كُتّاب العصر المملوكى للتأليف الموسوعى، مُمثَّلاً فى خطأ رأيه

فى السيوطى وقد اتخذه بروكلمان مثلاً لسلبيات المؤلفين الموسوعيين، ودليلاً على انحدار مستوى التأليف فى هذا العصر، من وجهة نظره، يقول : وأخيراً فإنه مماً يدل على انحدار مستوى التأليف كثرة الاهتمامات، على نحو محزن، عند مدّعى المعرفة بكل شئ، وأهم مَنْ يُمثِّل هؤلاء الموسوعيين "السيوطى" وهو جدير بأن نذكره فى هذا المقام(٧١).

ويستخف بروكلمان بإنجاز مصر والشام فى هذا العصر، فلا يرى فيه إلاَّ ورقًا كثيراً وحبراً كثيراً يُكتب به هذا الورق، وأنَّ غاية ما يمكن أن يكون لهذه المؤلفات من فائدة أنها تقدم بديلاً عن كتب أقدم منها لم تعد متاحة لنا اليوم. وكأنّه لم ير فى تراث هذا العصر سوى أنه نسخ وتقليد لِما سبقه من تراث. ثم يخطئ بروكلمان، كذلك، عندما يدّعى أنَّ الأتراك الذين كانوا - وحدهم - فى ميدان السياسة قد نافسوا العرب، أيضًا، فى مجال التأليف منافسة لا يستهان بها(٧٢)! أمّا ما تفضل به بروكلمان، وحسبه من الإنجازات الأدبية الإيجابية لهذا العصر، وهى كتب التسلية الأدبية والحكايات والسير الشعبية التى أخذت شكلها النهائى فى هذا العصر، فقد مَرَّ عليها دون تعقيب.

وإذا كانت هذه هى آراء بروكلمان الذى يعد أكبر باحث عرفته الجامعات الأوروبية فى النصف الأول من القرن العشرين فى مجالات الدراسات السامية، وتاريخ التراث العربى على نحو ما ذكر محمود فهمى حجازى فى تقديمه لطبعة كتاب "تاريخ الأدب العربى" الذى أشرف على ترجمته، وشارك فى هذه الترجمة، وإذا كانت هذه هى ثمرة عمله الأكاديمى الدءوب، مدة تزيد عن ستة وستين عامًا استأثر التراث العربى فيها باهتمامه ودراساته المتنوعة فيه، خصوصًا اهتمامه بالمخطوطات العربية، فضلاً عن كتابه "تاريخ الأدب العربى" الذى ضمنّه هذه الآراء التى عرضنا لها، ولم يقصد بروكلمان بهذا الكتاب الأدب من شعر وقصة وأدب مسرحى فقط، وإنما قصد به التراث المدوّن أو الكتب أو المراجع بما تحتويه من النثر الفنى، وعلوم اللغة والنحو، وعلوم القرآن والحديث والفقه والعقائد والتصوف، إلى جانب الفلسفة والعلوم

الطبيعية والرياضيات والتاريخ، وهو ما يجعله تاريخًا للتراث العربى فى إطار الحضارة الإسلامية(٧٣).

نقول إذا كانت هذه هى آراء بروكلمان فى التراث العربى فى العصر المملوكى، وقد ظلمت هذا التراث، مع تقديرنا لإسهاماته العلمية، ودوره الكبير فى الكشف عمّا زخرت به المكتبة العربية من كتب قيمة، واهتمامه بالتراث العربى طوال حياته، فما بالنا بآراء غيره من المستشرقين أو من العرب الذين لم يبلغوا مبلغه من العلم والاهتمام بالتراث العربى ممّن أخذوا، بدون تأمل وفهم علمى دقيق، يسلبون التراث العربى فى مصر فى العصور الإسلامية كل أصالة وقيمة وإبداع، مطلقين، فى تعميم مخلٍ، وبجرة قلم، وبجرأة على العلم، أحكامًا تصم هذه العصور بالجمود والعقم، ناهيك عمّن تميز منهم بالأصالة العلمية مثل عبد العزيز الأهوانى، رحمه الله، وقد ظلم، على سعة علمه، وجلالة قدره فى مجال الدراسات الأدبية الأندلسية، رمزًا من رموز الأدب المصرى فى العصر الأيوبى وهو ابن سناء الملك فعدّه مثلاً للعقم فى الشعر العربى، وأدار على تلك الفرضية كتابه المهم "ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار فى الشعر"، نافيًا عن هذا الشاعر الذى عدّه شوقى ضيف أكبر وأنبه شاعر أنجبته مصر إلى عصره، كل جدة أو أصالة أو ابتكار(٧٤). وقد سادت هذه الفكرة السلبية عن التراث العربى فى مصر عمومًا، وعن الأدب خصوصًا، حتى صارت كالمسلّمة البديهية التى يتربّى عليها النشء بتعلمّهم لها فى الكتب المدرسية.

والحق أن بروكلمان ، مهما كانت نياته، فيما عرضنا من آرائه السلبية فى إنجازات التراث العربى فى مصر فى العصر المملوكى، وقد خص السيوطى رمزًا للتراث العربى فى هذا العصر بأكثر هذه الآراء ظلمًا، لم يتبيّن السياق الحضارى لمغزى التأليف الموسوعى فى هذا العصر، ممثّلاً لغيره من العصور الاخرى، إذ اتسمت الحضارة العربية الإسلامية بهذا الطابع الموسوعى فى التأليف، ورمزها الرفيع فى ذلك هو الجاحظ، وكانت مؤلفاته دائرة معارف لعصره. وقد أكّدت مؤلفاته عمق الفلسفة العربية التى انطلق منها والتى ترى أنّ الأديب هو المثقّف، بالمعنى الواسع للثقافة التى

قصدها بروكلمان فى دراسته الشاملة للكتب العربية على اختلاف وتنوع مجالاتها فى كتابه المهم "تاريخ الأدب العربي"، وإن لم يستوعب الأسس الحضارية العربية التي قامت على أساسها هذه الكتب الموسوعية.

فالأديب، بالمفهوم العربي الأصيل، يجب أن يقف على ثقافة عصره، وأن يعبِّر عن شمول ثقافته تعبيراً أدبياً جميلاً أصيلاً. وتتواتر نصائح الأدباء العرب الكبار منذ عبد الحميد الكاتب، وقبله، وبعده، إلى الشادين من الأدباء أن يتسلحوا بالمعارف والثقافات العديدة كي يكتسب أدبهم الأصالة والجدة. فصبح الاعشى للقلقشندى، مثلاً، وهو من أعلام كُتَّاب العصر المملوكي (ت٨٢١هـ) موسوعة كبيرة تعطى فكرة واضحة عن الثقافة التي كان لابد للكاتب أن يحيط بها. فضلاً عن الفنون الكتابية التي يجب عليه أن يتقنها، وهذا يدل على تقدير أسلافنا لضرورة التزود بألوان من الثقافة، وفنون من المعارف، واعتمادهم عليها فى رقى الفن والإنسان[٧٥].

وقد فصَّل عبد اللطيف حمزة الحديث عن ثقافة الكاتب الموسوعية كما رسمها "القلقشندى" مؤلف كتاب "صبح الأعشى"، من ثقافة علمية أهمها علوم العربية كاللغة والنحو والصرف والمعانى والبيان والبديع، والعلوم الدينية كعلوم تفسير القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف، وخطب العرب ورسائل بلغائهم، وقصائد الشعراء، وأمثال الحكماء، ومعرفة أنساب العرب وتاريخهم فى الجاهلية والإسلام، وتاريخ مصر، والإلمام باللغات الأخرى كالفارسية واليونانية والسريانية والعبرية، وأن يكون الكاتب قادراً على الوصف، خاصة الخيل، والآلات التى يستخدمها الملوك ، ومعرفة آلات السفر والسلاح وغيرها إلى جانب ما يجب أن يتمتع به من ثقافة عملية كمعرفة فن الخط، وفن الكتابة بالقلم، إلى آخر تلك الثقافات والفنون التى كانت تزود الأديب، وتشكل عاملاً مهماً فى تكوين شخصيته الأدبية وارتقائه الفنى[٧٦]. لقد كان صبح الأعشى موسوعة صُبِغَت صبغة أدبية، بالمعنى العام للأدب الذى يوشك أن يكون مرادفاً للثقافة العامة فى عصرنا هذا[٧٧]. ومع أن هذا الكتاب كتاب فى فن الكتابة الديوانية، فإنه يعد سجلاً حافلاً للكتابة الرسمية للعالم العربى على مر العصور[٧٨]. وقد تتبع القلقشندى فيه

فنون الكتابة الديوانية في كل بلد من بلاد الإسلام إلى عصره، وقد اهتم إلى جانب ذلك، اهتمامًا واضحًا بوصف مصر(٧٩)، وذكر محاسنها وفضائلها، وما يتعلق بالنيل والزراعة فيها، وعادات أهلها وأعيادهم(٨٠).

وتدل مؤلفات القلقشندي على سعة ثقافته وتعدد مواردها، وقد جمع العديد من جوانب المعرفة في عصره، وفي مقدمتها الثقافة الدينية كعلوم القرآن والحديث والفقه، وضم إليها علوم التاريخ والإدارة، واللغة والأدب وفنون الكتابة والإنشاء(٨١). والكتاب "جامع لكثير من علوم ومعارف العصر المملوكي، وجوانب الإدارة والحياة السياسية، ورسوم السلطنة، ورجال الحكم، وتاريخ الدولة وأخبار السلاطين والحكام، وما يتصل برسوم ديوان الإنشاء، وما يصدر عنه من مكاتبات ومراسيم ومنشورات تتصل بإدارة الدولة وعلاقاتها الخارجية بغيرها من الممالك والبلاد"(٨٢).

لقد اتخذت مقامات السيوطي طابعًا موسوعيًا معبرًا عن ثقافته الموسوعية وعن ثقافة العصر المملوكي التي وُسمت مؤلفاتها بالاتساع والشمول. وقد درست هذا الموضوع في كتاب عن مقامات السيوطي، وقد أشرت إلى أنَّه بهذا الطابع الموسوعي في مقاماته أو في مؤلفاته، كان متسقًا مع الطابع الأدبي والثقافي والحضاري العربي في مصر الإسلامية، ومن المهم في هذا الصدد أن أذكر أن كتاب "صبح الأعشى" للقلقشندي، بمجلداته الأربعة عشرة، كان شرحًا لمقامة كتبها بعنوان "الكواكب الدرية في المناقب البدرية"وقد أنشأها تقريظًا للقاضي بدر الدين رئيس الديوان في ذلك الوقت. وقد كان كتاب "صبح الأعشى" موسوعة جمع فيها القلقشندي كثيرًا من النصوص الأدبية والوثائق التاريخية التي يندر وجودها في غيره(٨٣)، هادفًا إلى إظهار أهمية الكُتَّاب في نظام الحكم الإسلامي، ويحفل الكتاب ، كذلك، "بمادة غزيرة من الأدب الشعبي والمأثورات والأساطير والعقائد المتعلقة بالطبيعة، والكائنات المختلفة من جماد ونبات وحيوان وطير وإنسان. كما يحفل بكثير من الأمثال العربية القديمة، والأمثال الشعبية المتداولة بين الناس والمتصلة بأحوالهم والأحداث الخارجية"(٨٤).

وبهذا المعنى الشامل لما يجب أن تكون عليه ثقافة الأديب من شمول وتنوع صدر كُتّاب الموسوعات في العصر المملوكي متسقين مع المفهوم العربي الأصيل للأدب وعلاقته بالثقافة. وعن هذا المعنى كذلك، يمكن فهم إيجابيات التأليف الموسوعي في مصر في العصر المملوكي، وغيره من العصور، من أنها لا تعني إقحام مؤلفيها لأنفسهم في غير ما يعرفون ادعاء منهم العلم بكل شيء، كما ادَّعى بروكلمان، ولا تعني، كذلك، افتئاتا على علوم لم يحسنوا دراستها أو الوقوف على أصولها. وقد كان تعدد مصادر ثقافتهم دليلاً على تمكنهم من العلوم التي تبحروا فيها، والفنون التي أبدعوها، والإنجازات التي أضافوها إلى التراث العربي.

ولم يخل هذا الهدف النبيل من تأليف الموسوعات في العصر المملوكي من إبداع أصيل، إذ لم يكن كله نقلاً أو نسخًا أو تقليداً لما سبق من تراث، وإنما صدر فيه الكاتب الموسوعي عن ذاته الأصيلة المعبِّرة عن ثقافة عصره، وتمثله لعطياتها، وتجاوبه مع آلياتها، وإحاطته بفلسفتها، وأهمها كما أشرنا، أخذ الأديب من كل علم بطرف، وقطفه من كل بستان زهرة.

لقد أحيا علماء مصر وأدباؤها الثقافة العربية الإسلامية بتلك الموسوعات، وكان السيوطي بمؤلفاته الموسوعية، التي لم يستوعب بروكلمان أبعادها في عمق الثقافة العربية والحضارة الإسلامية، رمزا دالاً على فلسفة وقيمة هذه المؤلفات الموسوعية تجسيداً لثقافته الواسعة، وتعبيراً أصيلاً عن مفهوم الثقافة العربية في عصره، وارتباط الأدب، بمفهوم هذا العصر، بمناحي الثقافة المتعددة، وصدوره عنها.

وهنا يمكن أن نضع المؤلفات الموسوعية في سياقها العربي والمصري، وفي تناغمها مع أهم ما أنتجه العصر المملوكي من موسوعات ليكون ذلك تأكيداً وتفسيراً لبعض المرجعيات الثقافية والعلمية التي استندت إليها هذه الظاهرة الحضارية للمؤلفات الموسوعية في نتاج الثقافة العربية في مصر الإسلامية.

ويتوالى الغزو والاحتلال الأجنبي لمصر على مر العصور، قديمًا وحديثًا، ولكنها تبقى مقبرة للغزاة، إذا يتفاعل المصريون مع ثقافات الغزاة، دون انمحاء فيها، وتظل الشخصية المصرية متمتعة بخصوصيتها، وأثرها في الثقافات الغازية نفسها[٨٥].

وقد أخذ علماء مصر وأبناؤها في تلقي الثقافة العربية الوافدة منذ الفتح العربي لمصر، فاستوعبوها واستفادوا منها، وبدأوا إسهامهم في هذه الثقافة منذ منتصف القرن الثاني الهجري؛ إذ أصبحت مصر من مراكز العلم في العالم الإسلامي[٨٦].

وازدهرت العلوم والفنون في مصر منذ العصر الطولوني الذي اهتم حكامه بالعلماء وشجعوهم واحتضنوهم، خصوصاً أحمد بن طولون، حتى لقد بدأت الشخصية الأدبية المصرية، على سبيل المثال، في التبلور حتى العصر الإخشيدي فظهر في الشعر المصري الآراء المصرية، والحوادث المصرية التي لا تصدر إلا عن قوم عاشوا في مصر، على حد تعبير محمد كامل حسين، الذي رأى أنَّ أثر مصر في الشعر، منذ هذه المرحلة المبكرة من تاريخها، كان كبيراً، كما كان أثرها في العلم كبيراً[٨٧].

وكان هذا هو حال مصر في العصور التالية فقد كانت مصر فيها مقصد العلماء من كل مكان يأتون إليها للتلمذة على أعلامها في علوم العربية والعلوم الدينية، وغيرها. وقد ذاعت في مصر السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام، الذي سكن مصر وتوفي ٢١٨هـ، وقد هذَّب سيرة ابن إسحاق فصارت تُنسب إليه[٨٨].

وعن ابن هشام انتشرت السيرة النبوية في العالم الإسلامي، وطبقت شهرتها الآفاق، وكان لمصر فضل إهدائها إلى العالم، وتداولها إلى اليوم[٨٩]. وكان ممن وفد إلى مصر "المسعودي" المؤرخ المشهور، ومن مصر ذاعت كتبه التاريخية وفي مقدمتها "مروج الذهب" وقد توفي في مصر سنة ٣٤٦هـ[٩٠].

وقد زخرت مكتبات مصر بالكتب في كل علم وفن، ففي العصر الفاطمي، مثلاً، اهتم الخلفاء الفاطميون بالمكتبات اهتماماً عظيماً، وقد تميزت مكتباتهم عن جميع مكتبات العالم الإسلامي في ذلك الوقت، وقد وصف المقريزي خزانة الكتب الفاطمية بأنها كانت من عجائب الدنيا بما حوته من مجلدات في كل فن من فنون العلوم الإسلامية، ذاكراً أنه لم يكن في جميع بلاد الإسلام دار كتب أعظم منها[٩١]. وكانت دار العلم من مآثر الفاطميين، وهي تلك الدار التي أنشأها الحاكم بأمر الله سنة ٣٩٥هـ، وكانت جزءاً من قصره "وقد حُمِل إلى هذه الدار الكتب من خزائن القصر التي

الحاكم بأمر الله من سائر العلوم والآداب ما لم يُر مثله مجتمعًا لأحد قط من الملوك"[٩٢].

وقد عدَّها شوقي ضيف جامعة كبرى ورجع إلى المقريزي في خططه لبيان أثرها في ازدهار الحركة العلمية بمصر[٩٣]. وفي العصر الأيوبي، ورمزه صلاح الدين الأيوبي، نجد اهتمامًا بالدراسات الدينية، خصوصًا الحديث النبوي الشريف، فقد كان صلاح الدين الأيوبي محبًا للدراسات الإسلامية، وأضيفت هذه المأثرة إلى جانب مآثره العديدة، فهو القائد الإسلامي العظيم الذي دحر الصليبيين في حطين بعد أن عاثوا في الأرض فسادًا، وقتلوا المسلمين دون تمييز بين الصغير أو الكبير، ودون رحمة بالنساء أو الشيوخ، ودنَّسوا القدس والمسجد الأقصى ولم يراعوا حرمة الدين أو المقدسات الإسلامية، وحرقوا الأرض والزرع وهدموا البيوت وروعوا الآمنين، وظهر منهم الفساد في البر والبحر، فأنقذ صلاح الدين بيت المقدس من أيديهم. وقد خصه ابن سعيد في كتابه "المُغْرِب في حلَى المَغْرِب" القسم الخاص بالقاهرة بعنوان "النجوم الزاهرة في حلَى حضرة القاهرة" الذي حققه حسين نصار بترجمة ضافية بلغ عدد صفحاتها حوالي مائة صفحة من القطع الكبير[٩٤].

اهتم صلاح الدين بالعلماء، وأقام مدارس كثيرة كالمدرسة الناصرية، وازدهرت الحركة العلمية والدراسات الدينية في عصره، وقد كان من بعض خلفاء الأيوبيين والوزراء مَنْ ساروا سيرة صلاح الدين في اهتمامهم بإقامة المدارس، ورعاية النشاط العلمي الذي ماج به عصرهم[٩٥]. وقد تنامى عدد هذه المدارس إلى درجة جعلت ابن بطوطة الذي زار القاهرة والفسطاط سنة ٧٢٦هـ، في عهد الناصر بن قلاوون يذكر أنَّ المدارس بمصر لا يحيط أحد بحصرها لكثرتها[٩٦].

وقد فصَّل محمود رزق سليم العوامل التي أدت إلى نشاط الحركة العلمية في العصر المملوكي الذي ذكر أنه أكثر نشاطًا وأضخم إنتاجًا من الناحية العلمية (وأنَّ مصر استطاعت فيه أن تكوِّن لنفسها ثقافة تحمل طابعها، تأثرت بها البلاد الإسلامية الأخرى، وبخاصة بلاد الشام"[٩٧].

وقد كان إنشاء المدارس، فضلاً عن العناية باللغة العربية، من أهم العوامل التى أدت إلى نشاط الحركة العلمية فى العصر المملوكى. فقد كانت هذه المدارس أشبه بمعاهد أو جامعات تعليمية، يفئ إليها كل طالب علم كبيراً أو صغيراً، عالمًا أو جاهلاً، فيجد الرعاية الكاملة والتسهيلات الكبيرة التى تعين على طلب العلم.

ولم يقتصر إنشاء دور التعليم على مصر والإسكندرية، بل أنشأ عدد منها فى المدن المصرية الأخرى[98]. ومن أهم هذه المدارس فى العصر المملوكى، إلى جانب المدرسة الظاهرية التى أنشأها الظاهر بيبرس، وتحدثنا عنها، المدرسة المنصورية التى أنشأها المنصور قلاوون لأصحاب المذاهب الفقهية الأربعة سنة ٦٨٤هـ، وقد دُرِّس فيها إلى جانب المذاهب الأربعة الحديث والتفسير كما دُرس فيها الطب، وعُنى باختيار مدرسيها عناية تامة[99]. وقد أقام المنصور قلاوون بها خزانة كتب تشتمل على أمهات الكتب فى سائر العلوم، وبنى بجانبها مكتبًا لتعليم أيتام المسلمين كتاب الله تعالى، وأجرى لهم الجرايات والكسوة[100].

وقد بنى أمامها قبة عظيمة خصصت لدروس الحديث والتفسير، واشتملت مكتبة هذه المدرسة على كتب عظيمة فى شتى مجالات العلوم والأدب، وقد أنفق المنصور قلاوون على ذلك كله، معتنيًا بشكل خاص بالإنفاق على الأيتام، وذوى الحاجة، وكذلك فعل ابنه الناصر فى بنائه للمدرسة الناصرية[101]. وإلى جانب هذه المدرسة المنصورية بنى المنصور قلاوون، كذلك، المارستان المنصورى عام ٦٨٢هـ، "وهو بناء ضخم فسيح الأرجاء يحتوى على مستشفى للمرضى ومدرسة للطب، وهو من أعظم المؤسسات التى خلدت ذكر المنصور، ومن أهم دور التعليم بمصر حينذاك، ويندر أن تجد له نظيراً فى تلك العصور الخالية"[102]. وكان بهذا المارستان قسم للرمد وآخر للجراحة وآخر لأمراض النساء، وغيره، وقد جُهِّزَ بصيدلية، وزُوِّد بما يُحتاج إليه من أدوات وأسِرَّة، وأُسِّسَت به قاعة تلقى بها دروس الطب، وضُمَّتْ إليه مكتبة بها كتب قيمة[103].

وقد قال ابن تغرى بردى فى هذا المارستان : "وهذا البيمارستان وأوقافه وما شرطه قلاوون فيه لم يسبقه إلى ذلك أحد قديمًا ولا حديثًا، شرقًا ولا غربًا"[104]. وقد

عكس هذا المارستان – بكلية الطب التى كانت ملحقة به – التقدم العلمى للطب فى مصر فى العصر المملوكى[١٠٥]. وقد عمل بهذا المارستان ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ)، وهو علّم عصره فى الطب والعلاج والعلم، وصاحب الاكتشاف الطبي الخطير الذى لم يكتشفه أحد من الأطباء من جالينوس إلى عصره، وهو اكتشافه للدورة الدموية، وهذا شبيه بمارستان القاهرة الذى أنشأه صلاح الدين وكان أكبر معهد لتدريس الطب وتخرج فيه ابن أبى اصيبعة (ت ٦٦٨هـ) وهو صاحب كتاب "طبقات الأطباء" وهو كتاب نفيس اشتمل على ترجمة نحو أربعمائة طبيب عربى[١٠٦].

وقد قل أن نجد مدرسة أو مسجداً أو داراً تعليمية فى العصر المملوكي دون أن تُزَوَّد بمكتبة زاهرة بنفائس الكتب. وكان بعض سلاطين المماليك مغرمًا باقتناء الكتب النادرة كالناصر حسن، وقد ذكر ابن إياس أنَّ أحد القضاة العلماء، وهو نجم الدين يحيى بن حجى، (المتوفى سنة ٨٨٨هـ) قد وُجِد عنده بعد وفاته، أكثر من ثلاثة آلاف مجلد من الكتب النفيسة[١٠٧].

ولاشك أنَّ لانتشار تلك المكتبات دور كبير فى النهوض العلمي، وازدهار حركة العلم والتأليف. وقد أدى تشجيع العلماء في العصر المملوكى إلى كثرة التأليف، والإجادة فيه، نظراً لتنافس العلماء. ومما جذب الطلاب إلى دور العلم، وحببهم فيها إجراء الرواتب لهم وتهيئة المساكن، وتزويدهم بالطعام والكسوة. وكان من أهم نتائج هذا النشاط العلمى كثرة العلماء والأدباء فى كل المجالات، فماجت مصر بالمؤلفين، وزخرت مكتباتها بالعدد الجم الغفير من الكتب في كل فن وعلم، فحملت للإنسانية زاداً وفيراً من المعارف والعلوم[١٠٨]. وقد أشار محمود رزق سليم إلى أن كتب التاريخ التى أُلِّفَتْ فى هذا العصر، وهى كثيرة، كوفيات الأعيان لابن خلكان، وخطط المقريزى وسلوكه، والضوء اللامع للسخاوى وغيرها قد كانت تجسيداً لروح عصرها، وتميزت بروح النقد، خصوصاً تاريخ ابن إياس "بدائع الزهور". وقد تميزت كذلك شخصية كل مؤلف، واتسع مجال دراسة التاريخ، خصوصاً فى كتب تراجم الأعلام فى وفيات ابن خلكان، أو درر ابن حجر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، أو ضوء السخاوى اللامع فى

أعلام القرن التاسع، أو غيرها وهو كثير[١٠٩]. ويعني هذا أنَّ المؤرخين المصريين قد احتفلوا بتسجيل تاريخ مصر منذ ابن عبد الحكم الذي توفي بالفسطاط عام ٢٥٧هـ ومن أشهر مؤلفاته كتابه (فتوح مصر)، والكندي المولود بمصر سنة ٢٨٣هـ وكتابه (الولاة والقضاة) وعلى هذين الكتابين اعتمد كثير من المؤرخين من بعدهما كابن زولاق (ت ٤٥٤هـ)، وابن دقماق (ت ٨٠٩هـ) والمقريزي وابن تغري بردي والسيوطي وغيرهم[١١٠]. وقد تنوعت طبقات مؤرخي مصر في العصر المملوكي، فقد عنيت طبقة منهم بكتابة السير، وأهمهم ابن شداد كاتب سيرة صلاح الدين في كتابه "النوادر السلطانية"، ومحي الدين عبد الظاهر في كتابته لسيرة الظاهر بيبرس.

أما كُتَّاب التراجم فهم نوعان، نوع كتب في التراجم الإسلامية عامة مثل ابن خلكان في (وفيات الأعيان) والقفطي في (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) وابن أبي اصيبعة في كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء). ونوع ثان كتب أصحابه في التراجم المصرية خاصة مثل الإدفوي في "الطالع السعيد[١١١]" إلى جانب الطبقة الغالبة من المؤرخين المصريين الذين عنوا بتاريخ مصر خصوصاً، على نحو ما قدَّمنا.

وقد أُلِّفت في تاريخ مصر موسوعات تاريخية ضخمة جامعة لتاريخ مصر وتاريخ قاهرتها، عدَّ منها محمود رزق سليم حوالى عشرين موسوعة منها السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي، والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي، وحسن المحاضرة للسيوطي، وبدائع الزهور في وقائع الدهور لابن إياس وغيرها كثير[١١٢]. هذا غير الكتب التي أُلِّفت في تاريخ المدن والأمصار الأخرى وكتب التاريخ العام، وتاريخ الخطط والآثار التي تحدثت عن البلاد والمدن والمواضع فوصفت بناءها وتاريخ هذا البناء فهي كتب جغرافية تاريخية دُرَّةُ تاجها خطط المقريزي. هذا إلى جانب كتابات تاريخية أخرى، قدَّمت صورة مثالية للحياة السياسية ككتاب "معيد النعم ومبيد النقم" لبهاء الدين السبكي[١١٣]، وكذلك تدوين بعض علماء هذا العصر لرحلاتهم وتخصيصهم لكتب كثيرة لهذا الغرض[١١٤].

وفي هذا السياق الحضاري الثقافي العلمي لمصر العربية الإسلامية على مر عصورها، أُلِّفت الموسوعات الكبيرة في العصر المملوكي مثل "نهاية الأرب" للنويري في أكثر من ثلاثين مجلداً في فنون مختلفة، وهو أحد الكتب الجامعة الهامة التي تعد عمدة بين الكتب، اعتمد عليه كثير من المؤرخين والأدباء قديماً وحديثاً كما قدمنا. وقد جعل النويري كتابه خمسة فنون، كل فن منها يحتوي على خمسة أقسام:

* الفن الأول: في السماء والآثار العلوية، والأرض والمعالم السفلية.

* والفن الثاني: في الإنسان وما يتعلق به.

* والفن الثالث: في الحيوان الصامت.

* والفن الرابع : في النبات.

* والفن الخامس: في التاريخ، وهو أطول فنون الكتاب[١١٥].

وقد ألمَّ في عرضه لهذه الفنون بأكثر المعارف الإنسانية في عصره، ومزج فيه العلوم بالآداب، فَدَعَم العلوم بما ورد فيها في القرآن والحديث والأمثال والأشعار. وتحدَّث النويري عن نظام الحكومة، وعن الملك والسلطان والوزارة والجيش وقد حشد لموسوعته هذه كل ما نما إليه علمه من مصادر[١١٦]. ونهاية الأرب "أشبه بدائرة معارف تناول فيه النويري علوم الفلك والجغرافيا والتاريخ الطبيعي والحيوانات والزواحف والطيور والصيد والنباتات والثمار والأزهار والإنسان وعاداته، وطرق الحكم ووظائف الدولة وشئون السياسة وتاريخ الدولة العربية حتى عصره"[١١٧].

وقد وصفه محمود رزق سليم بأنه كتاب علم وأدب وفن وشعر ولغة وتقويم وتاريخ واجتماع ووصف إنسان ونبات وحيوان[١١٨]. ويعد محمد زغلول سلام "نهاية الأرب" من أشهر موسوعات العصر المملوكي، تعدى تناوله الأدب بمفهومه المحدَّد إلى المفهوم الواسع الذي ضم كثيراً من المعارف الإنسانية. ويتصف النويري في هذا الكتاب بروح ناقدة وتحليل مدقق لما يرد فيه من أخبار أو حقائق علمية يردها إذا خالفت العقل أو الملاحظة أو التجريب. ويعد كتاب "نهاية الأرب" مصدراً هاماً لكثير من المعلومات

التي لا نجدها في غيره، ويتوقف في كثير من مواضع الكتاب عند معالم مصر وآثارها وعجائبها وفضائلها، وأول معالمها النيل، وأظهر آثارها الأهرام وأبو الهول، ومن عجائبها منارة الإسكندرية"(١١٩). هذا إلى جانب القيمة الأدبية لنهاية الأرب، وقد ترجم فيه النويري لأشهر كُتَّاب عصره ولغيرهم ممن لم يشتهروا، وقد رجع إلى المصادر الأدبية الهامة ولخَّص بعض المؤلفات النادرة التي لم تصل إلينا(١٢٠).

وقد عدته أمنية جمال الدين خير مثال للتأليف الموسوعي في العصر المملوكي، وقد رجعت إلى كراتشكوفسكي الذي رأى أنَّ هذه الموسوعات تعد خير ما أنتجه ذلك العصر، وقد ساعد على نمو هذه الظاهرة في العصر المملوكي، وجود طائفة من الشخصيات الأدبية والعلمية الفذة استطاعت أن تستغل الوسط العلمي السائد في ذلك الوقت في مصر بما تميز به من تعدد المعارف الإنسانية، وكان النويري هو صاحب أول موسوعة في ذلك العصر تبعه ابن فضل الله العمري في "مسالك الأبصار" وغيره(١٢١). أمَّا شهاب الدين ابن فضل الله العمري (المتوفى سنة ٧٤٨هـ) فقد ألَّف موسوعة أخرى هي كتاب "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" وبه بحوث في الجغرافيا ونظرياتها العلمية والتاريخ وتراجم الأعلام والتاريخ الطبيعي(١٢٢) وفي هذه الموسوعة وصف لأحوال كل إقليم، وللأرض وما فيها ومَنْ فيها، وقد بذل في تحقيق هذا الكتاب وتدقيقه كل جهده ووقته(١٢٣). ومسالك الأبصار موسوعة جغرافية، فقد كان صاحبها واسع الاطلاع وقد قسمه قسمين : الأول في وصف الأرض، والثاني في سكان الأرض، والقسم الأول منهما نوعان أولهما المسالك وثانيهما الممالك، والمسالك وصف لهيئة الأرض وذكر للأقاليم والبحار وما يتعلق بها وذكر للطرق وغيرها، والممالك صف لممالك الإسلام وحدها. وابن فضل الله عالم من علماء العصر المملوكي، مزج العلم، كما هي عادة مؤلفي العصر المملوكي، بالأدب، وحشد في كتابه هذا معلومات جغرافية كثيرة، وقد عني بمصر عناية خاصة، من جميع جوانبها، ومنها جانب الشعر ، "وقد أمدَّنا بقائمة طيبة لشعراء المصريين بلغ مجموعهم نحواً من خمسين وأولهم تميم بن المعز"(١٢٤).

وقد أجَلَّ العلماء هذا الكتاب، قديماً وحديثًا، ووضعوا ابن فضل الله العمري في مكان رفيع، أهلته له شخصيته الأدبية الفذة، وقد جعلوه ندًا للقاضي الفاضل، وقال الصفدي عن مسالك الأبصار: "وهو كتاب حافل ما أعلم أنَّ لأحد مثله"(١٢٥) وهو دائرة معارف في جغرافية العالم العربي والعلوم الطبيعية والحيوانية والنباتية وتاريخ الدولة العربية وأعلامها في الشعر والنثر على مر العصور(١٢٦). والعمرى لا يتحدث في هذا الكتاب عن "جغرافية العالم الإسلامي والعربي ومملكة مصر أو المماليك حديثًا جغرافياً صرفًا، وإنما يتحدث عن جـغــرافية المكان بوصفه الجغرافي والسياسي والاجتماعي أو البشري"(١٢٧).

ويعد كتاب المسالك، والباب الخاص بالدولة المملوكية منه خصوصـًا، أهم أجزاء الكتاب على الإطلاق، لأنه كان المصدر الرئيسي لكل أولئك الذين كتبوا من بعده عن تلك الحقبة الذهبية في تاريخ دولة المماليك بمصر والشام على حد تعبير كرافولسكي التي نشرت القسم السادس الخاص بالدولة المملوكية من هذا الكتاب(١٢٨).

ويصور الكتاب، في رأيها، دولة الإسلام الكبرى في مصر والشام بزعامة المماليك، وفي عصرهم الذي شهد ازدهار الدراسات الجغرافية حول دار الإسلام التي أصبحت مصر قلبها(١٢٩). وتتفق كرافولسكي مع أيمن فؤاد الذي حقَّق القسم السادس أيضـًا، قبلها بسنة، ويعد أيمن فؤاد الموسوعات أهم ما أنتجه عصر سلاطين المماليك، كما يعد الباب السادس من "مسالك الأبصار" أهم أبوابه حيث يرى أن المعلومات التي يظفر بها هذا الباب لا تستند فقط على الوثائق الرسمية التي اطلع عليها المؤلف، بل على معرفته المباشرة بمعظم ما سجله في هذا الباب(١٣٠).

أمَّا المقريزي، فإلى جانب ما ذكرناه، فقد اشتهرت كتبه التاريخية بطرافة الموضوعات "مع الحرص على الاستيعاب وكشف الخفي الدقيق من اجتماعيات ونظم إدارية"(١٣١). وموسوعته الكبرى "المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار" المعروفة "بالخطط" موسوعة زاخرة بوصف مصر ومدنها وأنهارها ومبانيها الشهيرة، وشوارعها ومساجدها ومدارسها وكنائسها ودياراتها وجبالها وجزائرها وبحيراتها وبركها

وبساتينها وغيرها، وهو صورة لنشاط فن كتابة التاريخ في العصر المملوكي كما أشرنا إليه، ومن هذا الكتاب استقى على مبارك مؤرخ الخطط التوفيقية في عصرنا أكثر معلوماته. والخطط عمدة كثير من الباحثين في تاريخ مصر[١٣٢]، وهو دائرة معارف لمصر وجغرافيتها وخططها وتاريخها وحضارتها وآثارها وأعيادها وأحوالها الاجتماعية[١٣٣]. وقد تُوِّجت أمثال هذه الموسوعات، ظاهرة فكرية للحركة العلمية المثمرة في مصر في العصر المملوكي، بمؤلفات قيمة في علوم اللغة والنحو مثل معجم "لسان العرب" لابن منظور (ت٧١١هـ) وهو أكبر معجم لغوى عربي. وقد مثل معاجم اللغة في العصر المملوكي، وقد كانت إلى الموسوعة أو "دائرة المعارف" أدنى منها إلى المعجم بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة[١٣٤]. ويعده حسين نصار مثلاً لاتساع المواد وكثرة المراجع وظهور شخصية مؤلفه والإكثار من المترادفات والنوادر والشواهد من القرآن والحديث[١٣٥].

وقد كانت نهضة الدراسات النحوية واللغوية في العصر المملوكي، وما قبله من العصور في مصر، متناغمة مع نهضة الدراسات الدينية، وكان الاهتمام بهما كبيراً، وقد سجَّل محمود رزق سليم أهم نتاج العصر المملوكي في مجال النحو والصرف واللغة، وأهمه كتب ابن هشام (جمال الدين عبدالله بن يوسف) المتوفى سنة ٧٦١هـ وهو أكبر نحوى أنجبته مصر، وقد بلغ إعجاب معاصريه من أهل اللغة والنحو به إلى حد وصفهم له بأنَّه أنحى من سيبويه، وكتبه النحوية مشهورة، وأهمها "مغنى اللبيب" و"شذور الذهب" و "قطر الندى"[١٣٦]. وابن هشام، كما يقول عبد اللطيف حمزة، عالم يفخر به العصر المملوكي كله، وفيه يقول ابن خلدون : " ووصل إلينا بالمغرب لهذه العصور ديوان من مصر منسوب إلى جمال الدين بن هشام من علمائها استوفى فيه أحكام الإعراب مجملة ومفصلة ... فوقفنا منه على علم جم يشهد بعلو قدره في هذه الصناعة... وكأنه ينحو في طريقته منحاة أهل الموصل الذين اقتفوا أثر ابن جني، واتَّبعوا مصطلح تعليمه، فأتى من ذلك بشيء عجيب دل على قوة ملكته واطلاعه"[١٣٧].

ويعد جلال الدين السيوطى بغزارة إنتاجه، عالمًا موسوعيًا جليلاً، وظاهرة فريدة فى الثقافة العربية الإسلامية، وقد كان علمًا ومرجعًا فى علوم اللغة[١٣٨]. وقد بلغ النشاط اللغوي ذروته الرفيعة في مصر إذ كان "أغزر العلماء المصريين، زمن المماليك بعامة، تأليفًا وتصنيفًا فى جميع الميادين الإسلامية واللغوية"[١٣٩]. وكان السيوطى عالمًا من علماء اللغة المبرِّزين ، له شخصيته المتميزة فى الدراسات اللغوية والنحوية فى عصره، وله كتب كثيرة فيها[١٤٠]، وقد كان له منهج صقله اطلاعه الغزير على إنجازات كبار اللغويين والنحويين الذين سبقوه وكان تأخره، مولداً، قد مكّنه من ذلك فانتفعنا بما استقى منه من مصادر اللغة والنحو والصرف التى كان له دور كبير فى الحفاظ على نماذجها[١٤١]. وقد كان علم اللغة عنده مرتبطا بالقرآن الكريم والحديث الشريف والفقه والأصول والقراءات والتجويد وغير ذلك من العلوم الدينية[١٤٢]. ويُعَدُّ "المزهر فى علوم اللغة" من أنفس كتب اللغة وأغناها "ذلك أنَّ السيوطي قد اعتمد في تأليفه على مصادر كثيرة من كتب اللغة التي كانت متاحة في أيامه ثم فُقدت بعد ذلك فلم تصل إلى أيدينا"[١٤٣].

وقد لاحظ الشكعة تعدد مصادر السيوطى غير مقصورة على كتب اللغة، وإنما شملت كتب الأدب، والتاريخ والطبقات والفقه والأمثال والنوادر مما يوضِّح استفاضته فى المادة العلمية[١٤٤].

وللسيوطى مؤلفات فى التفسير، منها تفسير كبير يسمى (الدر المنثور فى التفسير بالمأثور) هذا إلى جانب تفسير الجلالين، وهو التفسير الذى بدأه جلال الدين المحلِّى وأتمَّه السيوطي، وهو أشهر التفاسير تداولاً بين المسلمين المعاصرين[١٤٥]. وقد أورد الشكعة قائمة بمؤلفات السيوطي في علوم القرآن والتفسير[١٤٦]، ومن أهمها "الإتقان في علوم القرآن" وهو كتاب عمدة في علوم القرآن، وصفه محققه بأنَّه "الحلقة الذهبية في سلسلة كتب الدراسات القرآنية، وأحسنها تصنيفًا وتأليفًا، وأكثرها استيعابًا وشمولاً، جمع فيه من أشتات الفوائد، ومنثور المسائل ما لم يجتمع في كتاب[١٤٧].

وقد ذكر السيوطي فهرسًا بموضوعات كتاب الإتقان تدور حول ثمانين نوعًا تتناول شتى المعارف التى تدور حول القرآن الكريم .

أمّا علم الحديث فمن أهم علمائه بمصر الحافظ ابن حجر العسقلاني (المتوفى سنة ٨٥٢هـ) يقول السيوطي عنه : "انتهت إليه الرحلة والرياسة في الحديث في الدنيا بأسرها، فلم يكن في عصره حافظ سواه". ولابن حجر مؤلفات كثيرة منها : "فتح الباري في شرح البخاري" و"تعليق التعليق" و"تهذيب التهذيب" و "لسان الميزان" و"الإصابة في تمييز الصحابة" وغيرها[١٤٨].

والسيوطي إمام الحديث في عصره، وكان له دور كبير في جمع الحديث تحرى فيه الدقة التي توخاها علماء الحديث. وكتاب السيوطي "جمع الجوامع" يعد نموذجًا فريدًا في ذلك فهو، على حد تعبير عبد الحليم محمود، من الأعمال العلمية الشامخة، فقد جمع السيوطي في القسم الأول منه عشرات الآلاف من الأحاديث مرتبة على حسب الحروف الأبجدية، كما جعل القسم الثاني، الخاص بأفعال الرسول -ص- على حسب المسانيد، مما جعل هذا الكتاب الذي يسمى أيضًا، بالجامع الكبير، أكبر خدمة للسنة عن طريق حصرها، والإحاطة بها، وقد حقق السيوطي هذا الهدف وحده، وهذا العمل الذي قام به ليس بوسع جهود متضافرة أن تقوم به[١٤٩]. وقد رجع السيوطي في كتابه هذا إلى كتب لا حصر لها[١٥٠]، مما يؤكد الطابع العلمي الأصيل لمؤلفات السيوطي، علامة على مؤلفات عصره، ويؤكّد كذلك الطابع الموسوعي لهذا المؤلفات، إذ يعد الجامع الكبير موسوعة للسنة النبوية، لا غنى عنه لكل مَنْ له صلة بعلم الحديث، إضافة إلى أنّه المعجم الوحيد المتداول بين المسلمين حتى الآن، يعرفون به أحاديث نبيهم رواية ودراية[١٥١]، وهو دائرة معارف كبرى في الحديث مع رواياته وأسانيده، هذا إلى جانب شروحه على موطأ مالك وصحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن أبي داود وابن ماجة إلى شروح أخرى كثيرة[١٥٢]، مما يعد تتويجًا لجهود علماء مصر في "البيئة التي تعنى بعلوم الدين" على حد تعبير عبد اللطيف حمزة. لقد كان التأليف الموسوعي في مصر سمة غالبة على كُتّاب العصر المملوكي، وإنْ لم يعبِّر عن مصطلح الموسوعات بمعنى "دوائر المعارف" بالمعنى السائد الآن في اللغات الأوروبية، بل كان هذا التأليف الموسوعي في التراث العربي مرتبطًا بمعنى "الأدب" ليس بتحديده الحرفي، ولكن بمعناه المعبِّر عن اتساع الثقافة العربية، وأخذ الأديب من كل علم بطرف بحيث تمكنه

المعارف المتنوعة التي يحصلها من توفير الثقافة اللازمة له لكي يكون أديباً متمكناً من أدوات عمله، ومن هنا جاء المعنى الموسوعي للتأليف في الفكر العربي[١٥٣]. فنهاية الأرب للنويري،

مثلاً، تقدّم كل المعارف اللازمة للكاتب[١٥٤]، وكذلك صبح الأعشى. والحقُّ أنَّ هذه الطبيعة الموسوعية للتأليف العربي ليست مرادفة، كما قيل ظلماً، للفوضى الفكرية، أو افتقاد المنهج العلمي للإنتاج الفكري. وقد اتُّهم الجاحظ بذلك، وهو منه براء، إذ جاءت كتاباته الموسوعية متسقة مع غزارة ثقافته التي انثالت عليه انثيالاً، إذا استخدمنا تعبيره، ففاضت بها كتبه، ولم يعن تنوعها وتعددها وأسلوب عرضها الاستطرادي افتقاده للوحدة الكلية المنظمة لمنهجه الفكري الذي انتظم مؤلفاته على تعددها وتنوعها.

وقد نهج مؤلفو الموسوعات في العصر المملوكي نهجًا تخلصوا فيه من التوسع الشديد الذي وسم الموسوعات العربية السابقة، فبنوا موسوعاتهم على التنظيم الدقيق والتقسيم الأدق بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، على حد تعبير عبد اللطيف حمزة[١٥٥].

فالمستطرف من كل فن مستظرف، مثلاً، موسوعة مصرية شهيرة كتبها الأبشيهي (شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح، توفي بعد سنة ٨٥٠هـ) وقد اشتمل هذا الكتاب على أربعة وثمانين باباً شملت أطرافاً متباينة من فنون الأدب والحكمة والقول، لم تعن موسوعيتها تشتت الأفكار لأن مؤلفه كان يهدف إلى غاية معينة وهي تنمية الفضائل الإنسانية في النفوس وقد تضاءلت في عصره، فرتب الابشيهي الكثير مما استهدفه ضمن أبواب شاملة لجوامع الكلم[١٥٦]، وقد جعل العودة إلى النموذج الأمثل للإسلام في عصوره الأولى هي الحل الناجع لما قد حل بالعالم الإسلامي من اضطراب[١٥٧]. والكتاب عرض لكثير من الأخبار والطرائف الأدبية التي انتقاها من الكتب الكثيرة، وقد حوى كثيراً من الأمثال الأدبية العربية، والعامية المصرية[١٥٨].

لقد أحيا علماء مصر، بتلك الموسوعات، الثقافة العربية الإسلامية، وسلكوا في كتابتها طرقًا جديدة[١٥٩]. ومن هذا المنطلق يتضح المغزى من تأليف الموسوعات في

العصر المملوكي. لقد نقول مع جمال حمدان إن دور مصر الحضاري لم يختف عبر العصور وإن اختلف من عصر إلى عصر[١٦٠]، وإنّ مصر الأيوبية المملوكية طفرت إلى المقدمة واستعادت قيادة الدولة العربية الإسلامية، وأصبحت قطب القوة والحضارة والتوجيه فيها[١٦١].

إن قانون النهضة قد دلّ على ضرورة إحياء التراث، وقد حدث ذلك في النهضة الأوروبية، لذلك يقترح الباحث إعادة التأريخ للعصر الحديث ولبداية النهضة بحركة التأليف الموسوعي الذي كان العصر المملوكي دليلاً عليه.

الهوامــــش

(١) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، الشام، دار المعارف، د.ت، ١٥٤ .

(٢) عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٩، ص٢٣، ٢٤ .

(٣) محمد عبد الله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ومصادر التاريخ المصري، مؤسسة مختار، القاهرة، د.ت، ص٦٣ وراجع، كذلك ص ٧٦ .

(٤) المرجع السابق، ٦٦ .

(٥) المرجع السابق، ٦٧ .

(٦) محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي، دولة الشراكسة، الجزء الرابع، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص٢١١ .

(٧) محمد عبد الله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ٨٥-٨٧ .

(٨) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ١٥٧ .

(٩) المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي)، الخطط المقريزية، المسماة، بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة الآداب، القاهرة، جـ١، د.ت ، ص٢، ٣ . وراجع محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي، جـ٤، ٢٢٣-٢٢٤ .

(١٠) محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ٩٠ .

(١١) المرجع السابق، ٩٤ .

(١٢) نفس المرجع والصفحة.

(١٣) راجع تفصيل هذه الفكرة نفس المرجع السابق ٩٥-٩٦ .

(١٤) السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت ، د.ت، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص٢٣ حيث يقول : "وقد قرأت بخطه أنَّ تصانيفه زادت على مائتي مجلدة كبار".

(١٥) للتفصيل راجع محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، المجلد الثالث، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٤٩، وقد عدت مؤلفات المقريزي التاريخية من أهم المراجع في تاريخ مصر، وقد ذكر

بعض مؤلفاته، وتنوع موضوعاتها، وقد درس سليم منهج المقريزى فى كتابه (الخطط)، عارضًا لأهم أقسام هذا الكتاب، ولبعض كتبه الهامة الأخرى، مبيِّنا اهتمام المقريزى بالأدب، ذاكرًا نماذج لبعض كتابته الأدبية راجع التفاصيل من ص٣١٧-٣٣٤ .

(١٦) المرجع السابق، المجلد الأول ، نُشر سنة ١٩٤٧، ص هـ .

(١٧) المرجع السابق، المجلد الثالث ، ١٠٧ .

(١٨) محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ١٥٥ .

(١٩) المرجع السابق، نفس الصفحة وقد كان كتاب (بدائع الزهور) سجلاً حيًا لنبضات الشارع المصرى على زمن المماليك، وقد عاصر ابن إياس أواخره، وكانت عاميته فى هذا الكتاب صورة معبرة عن حياة الناس فى القاهرة، راجع محمد زغلول سلام، الأدب فى العصر المملوكى،ج٤، ص٢٧٢، ص٢٨٦ .

(٢٠) قمت بدراسة حياته وأثره العلمى واللغوى والأدبى فى فصل من كتاب درست فيه مقاماته بعنوان "مقامات السيوطى : دراسة فى فن المقامة المصرية" وهو الآن قيد النشر.

(٢١) راجع مقدمة محمد "أبو" الفضل إبراهيم محقق كتاب "حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة، " دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى، ط أولى، القاهرة، ١٩٦٧، الجزء الأول، ص٤ .

(٢٢) محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ١٤٧ .

(٢٣) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الثالث، ٢٧١ .

(٢٤) محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ١١٠-١١١ .

(٢٥) المرجع السابق، ١٢٥ وراجع أيضًا، ١٣٢-١٣٤ .

(٢٦) درست هذه المقامة بالتفصيل فى كتابى عن مقامات السيوطى.

(٢٧) محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ١٣٦-١٣٨ . وراجع كذلك محمد زغلول سلام، الأدب فى العصر المملوكى، ج٤، ٢٤٥، وشوقى ضيف ، عصر الدول والإمارات، مصر ١٥٧، ١٥٨ .

(٢٨) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الثالث، ١٠٩ .

(٢٩) محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ١١٤ .

(٣٠) المرجع السابق، ١١٥-١١٨ .

(٣١) شوقى ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ١٥٧-١٥٨ .

(٣٢) ابن تغرى بردى (جمال الدين أبو المحاسن)، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، د.ت، ج٦، ص٢، ٣ .

(٣٣) أجمل ذكرها فى المجلد الثانى ص ٢٧٤ ، نُشر سنة ١٩٤٧، فذكر أنَّ أهم حسنات هذا العصر دفع التتار عن اقتحام الأراضى المصرية، ودفع الفرنجة عنها، والمحافظة على استقلال البلاد، ورصد الأوقاف الكثيرة على وجوه البر والإحسان، وتشجيع حركة إحياء العلوم والآداب. أما أهم سيئاته فهى،

كما ذكرها، احتقار الشعب وإهمال حقوقه السياسية، وفداحة الضرائب المفروضة عليه، والجور والعسف الذي نزل به، وكثرة الفتن الداخلية والغلاء. وقد فصل هذه الحسنات والسيئات مضيفاً إليها ما حدث في العصر المملوكي من زلازل وأوبئة ونقص ماء النيل إلى ص ٣٦١ ، وكذلك تحدث عن التكوين الطبقي للمماليك، وانعزالهم عن الشعب المصري، وتربيتهم العسكرية، ونظمهم الإدارية، المجلد الأول ، ٩٢ وما بعدها.

(٣٤) لمزيد من التفاصيل التاريخية راجع سعيد عبد الفتاح عاشور، العصر المماليكي في مصر والشام، دار النهضة العربية، القاهرة، ط أولى، ١٩٦٥، ص ٢٧ .

(٣٥) سعيد عاشور، الظاهر بيبرس، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١، ص٨، وراجع، كذلك، ص١٢، ص٣٦، ص٣٧ .

(٣٦) ترجم له ابن تغرى بردى، راجع، جـ٧ من الطبعة السابق ذكرها، ص٧٢ وما بعدها وقد تولى سلطنة مصر سنة ٦٥٧هـ، مبيناً دوره في عين جالوت، وبلاءه فيها، وتحقيقه للنصر بفضل شجاعته، صـ٧٩، وقد قتل بعد توليه السلطنة بسنة واحدة فقط.

(٣٧) سعيد عاشور، العصر المماليكي، ٣٢ وما بعدها.

(٣٨) حسن المحاضرة، جـ٢، ص ٨٦، وراجع سعيد عاشور، العصر المماليكي، ٣٢٩ .

(٣٩) ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة، ج٧، ص٢٠٠ وقد خصه ابن تغرى بردى بترجمة ضافية زادت عن مائة وخمسين صفحة ذكر فيها تاريخه قبل السلطنة وبعدها ذاكراً كل تفاصيل فتوحاته، وعده المؤسس الحقيقي للدولة المملوكية سياسياً وإدارياً، وتتبع الوقائع والأحداث التي كانت في عصره، وأحوال النيل، في كل سنة من سنوات حكمه، ومَنْ ولاهم من القضاة وغيرهم، وأهم من مات من رجالات مصر، وأهم ما أقامه بيبرس من منشآت وفي ذلك يقول : "وبنى في أيامه بالديار المصرية ما لم يُبْن في أيام الخلفاء المصريين، ولا ملوك بني أيوب من الأبنية والرباع والخانات والقواسير والدور والمساجد والحمامات" ج٧، ص١٩٦ .

(٤٠) سعيد عاشور، الظاهر بيبرس، ٦١، ١١٩، وقد تتبع سعيد عاشور جهاده ضد الصليبيين والمغول في دراسة تاريخية ضافية ابتداءً من ص ٦٠ .

(٤١) المرجع السابق، ١٤٨-١٥٠ .

(٤٢) المرجع السابق، ١٦٦ .

(٤٣) الخطط، ج٤، ٢١٨، وراجع كذلك ٢١٦، ٢١٧، وحسن المحاضرة ، ج٢، ٢٧١ .

(٤٤) سعيد عاشور، العصر المماليكي، ٩٩ .

(٤٥) وقد تناول المقريزي دور المماليك في الحروب الصليبية وركز على دور الملك الصالح وتكوينه للمماليك البحرية، وكذلك دور السلطان المعظم توران شاه في موقعة المنصورة، وأسر ملك الفرنسيين. راجعه، السلوك لمعرفة دول الملوك، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٣٤ نشرة محمد مصطفى زيادة، الجزء الأول

– القسم الثاني ص ٣٣٩ وما بعدها و ٣٥٤ وما بعدها، واعتقال ملك فرنسا في دار ابن لقمان ، ٣٥٦ وما بعدها. وقد كان لبيبرس دور عظيم في هذه الوقعة. وراجع كذلك النجوم الزاهرة، ج٦، ٣٦٤ وما بعدها. وسعيد عاشور ، العصر المماليكي، ٨، ٩، ٥٥ وما بعدها.

(٤٦) راجع المقريزي، الخطط، ج٣، ٢٨٧–٢٨٨، في حديثه عن قلاوون وج٤ /٢٥٩–٢٦٢ في حديثه عن المارستان المنصوري، ومحمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الأول، ٣٦ .

(٤٧) زكي محمد حسن، فنون الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨١، ص٧٩ .

(٤٨) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الأول، ص ٤٢ .

(٤٩) المرجع السابق، نفس المجلد والصفحة.

(٥٠) خطط المقريزي، ج٤، ١١٧، ١١٨، وراجع كذلك السيوطي، حسن المحاضرة، ج٢، ص٢٦٩ .

(٥١) سعيد عاشور ، العصر المماليكي، ٣٧٣ .

(٥٢) زكي محمد حسن، فنون الإسلام، ٧٣، وراجع كذلك ص ٧٤– ص٧٧ .

(٥٣) خطط المقريزي، ج٣، ص ٢٩٥ومحمود رزق سليم، المجلد الأول من كتاب عصر سلاطين المماليك ص٥٢ .

(٥٤) زكي محمد حسن، فنون الإسلام، ٧٧، وسعيد عاشور، العصر المماليكي، ٣٧٤ .

(٥٥) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الأول، ٥٥

(٥٦) المرجع السابق، ٦٧، ٦٨ .

(٥٧) سعيد عاشور، العصر المماليكي، ١٧٤، وراجع كذلك ص ٢٧٥

(٥٨) وقد أفرده ابن إياس بترجمة ضافية، في معظم الجزء الثالث، ومدحه فوصفه بالعزة والشهامة والسكينة والوقار والهيبة والحكمة وسداد الرأي والدراية بأمور المملكة والتروي في الأفعال، لم يشرب قط خمراً، وكان يحب العلم ويكثر المطالعة في الكتب ويوقّر المتصوفة ويتلو الأوراد ويعظّم العلماء وينفق على وجوه البر والخير. وقد لخص ابن إياس الرأي في حكمه مقرّرا أنّ محاسنه كانت أكثر من مساوئه، وقد ذكر ابن إياس ما أقامه قايتباي من مبانٍ فاخرة وما أنشأه من مدارس ومساجد كثيرة، غير الزوايا والأسبلة الكثيرة التي أنشأها بالقاهرة وكذلك أنشأ بمصر عدة قناطر وجسور. راجع التفاصيل بدائع الزهور من ص ٢٢٥–ص٢٣٠، ج٣، تحقيق محمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ .

(٥٩) زكي محمد حسن، فنون الإسلام، ٧٧–٧٨ .

(٦٠) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الأول، ٧٣–٧٦ .

(٦١) وقد أفاض ابن إياس في تاريخه ذاكراً الأحداث التي وقعت على عهده يوماً بيوم ، وقد سجّل حسناته ، ج٥، ص٨٩ .

(٦٢) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الثاني، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٣٩٣ .

(٦٣) زكي محمد حسن، فنون الإسلام، ٧١ .

(٦٤) المرجع السابق، وتفاصيل عن المشكاوات وجمال زخرفتها، من ص ٦٠٢ إلى ص ٦١٢ . وسعيد عاشور، العصر المماليكي، ٢٧٦–٣٧٨ .

(٦٥) سعيد عاشور ، المرجع السابق، ٣٧٢ وما بعدها.

(٦٦) أنور زقلمة، المماليك في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ١٧ .

(٦٧) المرجع السابق، ص ٢٦–٢٧ .

(٦٨) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، القسم السادس، نشر سنة ١٩٩٥، ص٩ .

(٦٩) المرجع السابق، ٩–١٠ .

(٧٠) المرجع السابق، ٩ .

(٧١) المرجع السابق، ١٠ .

(٧٢) المرجع السابق، ١٢ .

(٧٣) راجع مقدمة محمود فهمي حجازي في مقدمة كتاب "تاريخ الأدب العربي" ومقالته عن بروكلمان في القسم الأول من هذا الكتاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ١٦–١٩ .

(٧٤) تناولت هذا الموضوع بالدراسة في بحث بعنوان "حول منهج دراسة الأدب المصري: فكرة الإقليمية" في كتابي : "دراسات في أدب مصر الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢، وفي كتابي نقد الشعر في مصر الإسلامية، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٦، وفي تقديمي لديوان ابن سناء الملك، سلسلة الذخائر، العدد ٩١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢ .

(٧٥) عبد اللطيف حمزة ، القلقشندي في كتابه "صبح الأعشى" العدد ١٢ من سلسلة أعلام العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ص٦ .

(٧٦) المرجع السابق، التفاصيل ص ٨٢ وما بعدها.

(٧٧) عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول، ص٣٢٨ .

(٧٨) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ١٥٧ .

(٧٩) عبد اللطيف حمزة، القلقشندي في كتابه "صبح الأعشى"، ٥–٧ .

(٨٠) المرجع السابق، ١٣٠ وما بعدها.

(٨١) محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي، ج٤، ص ٢٨٩ .

(٨٢) المرجع السابق، ٢٩٤ .

(٨٣) نفس المرجع والصفحة.

(٨٤) المرجع السابق، ٢٩٧، وراجع ٢٩٦ .

(٨٥) وتتبع جمال حمدان تاريخ مصر على مر العصور، وقرّر أنّ الحضارة المصرية استمرت قوية مع تعاقب الغزاة، وضعف القوة السياسية، بل قد يمكن القول معه إنّ حضارات القوى الأجنبيّة الغازية صنعت، جزئيًا، على أرض مصر، إمّا بالأخذ منها أو بالمشاركة معها، راجعه، شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان، عالم الكتب، القاهرة، د.ت، المجلد الثاني، ص ٤٣٢ .

(٨٦) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ٧٢ .

(٨٧) في الأدب المصري من الفتح الإسلامي إلى دخول الفاطميين، مطبعة الاعتماد، القاهرة، د.ت، ٢٦٥ .

(٨٨) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ٥٣١ .

(٨٩) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ١٥١ .

(٩٠) المرجع السابق، ٧٥، وراجع بعض جوانب هذه الحركة العلمية الزاهرة في عصر نفس هذا المرجع، ٦٩ وما بعدها.

(٩١) المقريزي، الخطط، ج٢، ص٢٥٥ وقد فصّل في ذكر أهميتها ونفائس الكتب الموجودة بها، ص ٢٥٣، ٢٥٤ أيضًا. وراجع في ذلك أيضًا محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطمية، دار الفكر العربي، ط ثانية، القاهرة، ١٩٦٣، ٤٦-٤٧ .

(٩٢) خطط المقريزي ، ج٢، ص ٣٣٤ .

(٩٣) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ٧٦ وخطط المقريزي، ج٢، ص ٣٣٤، وتسمى أيضًا "دار الحكمة"، وقد وصف المقريزي ما صاحب إنشاءها من حركة علمية زاهرة، ودور الحاكم بأمر الله في تشجيع هذه الحركة وعلمائها ص ٣٣٤، ٣٣٥ .

(٩٤) المصدر السابق، ١٢٧ .

(٩٥) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ٨٠-٨١ .

(٩٦) المرجع السابق، ٨٣-٨٤ .

(٩٧) عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، المجلد الثالث، ص١٦ .

(٩٨) وقد بيّن محمود رزق سليم، معتمدًا على المصادر التاريخية، نظم الدراسة في هذه المعاهد، متحدثًا عن الطلاب، وعدم تكلفتهم في التعليم شيئا، وعن الأساتذة ، ورعاية الدولة لهم، وعن الإجازات العلمية وهي تشبه الشهادات الدراسية الآن، وعن نظام المعيدين، والمعيد – وهو الطالب النابه – الذي يُعَيّن مساعدًا للأستاذ، وعن نظام إلقاء الدروس بما يشبه المحاضرات الآن وغيرها كثير راجع مثلاً ، المجلد الثالث، ص ٢٨– ص. ٣٠ وراجع أيضًا، عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية، ص١٦٩-١٧٤، وفيها يوضح نظام التعليم في هذه المدارس، وهيئة التدريس ومواد التعليم والثقافة فيها وأهمها الفقه والحديث والعلوم الدينية الأخرى والأدب والعلوم الرياضيات وغيرها.

(٩٩) وقد رجع محمود رزق سليم إلى ابن دقماق في كتابه (الانتصار) لبيان عدد المدارس المصرية في غير القاهرة والإسكندرية، وأضاف إلى ذلك أن عدد المدارس التي تُدَرّس بها العلوم الدينية وعلوم العربية في مصر المملوكية عدد ضخم .المرجع السابق ، المجلد الثالث، ٣٠-٣١ .

(١٠٠) المرجع السابق، مجلد ٢، ٤٢، المقريزي ، الخطط، ج٤، ص٢١٨، وقد وصف المقريزي القبة المنصورية بأنها من أعظم المباني الملوكية راجع، كذلك من ص ٢١٩-٢٢١ للتفاصيل.

(١٠١) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ٨٤، وقد ذكر السيوطي معلومات تاريخية عن المدرسة المنصورية، حسن المحاضرة، ج٢، ٢٦٤، والمدرسة الناصرية ص ٢٦٥، وخطط المقريزي ، ج٤، ٢٢١ وقد وصفها بأنها من أجلّ مباني القاهرة، وأن بابها من أعجب ما صنعه البشر، وقد دُرّس بها الفقه على المذاهب الأربعة، وأنشئ بها مكتبة عظيمة ص ٢٢٢ .

(١٠٢) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الثالث، ٤٤ .

(١٠٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٠٤) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، وقد وصفه المقريزي وصفًا مفصلًا، مبينًا أقسامه الطبية، ورعاية القائمين عليه للمرضى، راجعه الخطط، ج٤، ٢٥٩ وما بعدها.

(١٠٥) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ١٠٠-١٠١ .

(١٠٦) المرجع السابق، ١٠٠-١٠٢ .

(١٠٧) ابن إياس، بدائع الزهور، ج٣، ص٢٠١ ومحمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الثالث ، ٦٧ ، وقد فصلّ ذكر المكتبات التي كانت في العصر المملوكي من ص ٦٧ إلى ص ٧٠ معتمداً على خطط المقريزي.

(١٠٨) محمود رزق سليم، المرجع السابق، ٨١-٩٠ .

(١٠٩) المرجع السابق، ٩٢-٩٦، وقد أورد محمود رزق سليم ثبتا ببعض كتب التراجم التاريخية، ارجع إليه من ص٩٦-١٠٥ ، وقد بلغ عدد هذه الكتب ثلاثة وثمانين كتاباً.

(١١٠) عبداللطيف حمزة، الحركة الفكرية في مصر، ٢٨٨-٢٩٠ .

(١١١) المرجع السابق، ٢٩٢-٢٩٥ .

(١١٢) عصر سلاطين المماليك، المجلد الثالث، ١٠٨-١١٠ .

(١١٣) شوقي ضيف عصر الدول والإمارات، مصر ، ١٥٦ .

(١١٤) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الثالث، ١١١-١٢٣ .

(١١٥) راجع أقسام هذه الفنون بالتفصيل : "نهاية الأرب في فنون الأدب" مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٣، ج١، من ص ٤ إلى ص٢٥ .

(١١٦) عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية في مصر، ٣١٧-٣٢٠ .

(١١٧) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ٨٦ .

(١١٨) عصر سلاطين المماليك، المجلد الخامس، وقد نشر سنة ١٩٥٥، بمكتبة الآداب، ص ٣٤٧ .

(١١٩) محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي، فنون النثر وأعيان الكُتّاب، الجزء الثاني، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت، ص ٣٦٢ .

(١٢٠) المرجع السابق، ٣٦٥ .

(١٢١) أمنية محمد جمال الدين، النويرى وكتابه "نهاية الأرب فى فنون الأدب"، دار ثابت، ط أولى، القاهرة، ١٩٨٤، من ص ٩٩-١٠٣ .

(١٢٢) محمود رزق سليم، المرجع السابق، المجلد الثالث، ١٧١ .

(١٢٣) المرجع السابق ، المجلد الخامس ، ٢٤٨ .

(١٢٤) عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية فى مصر، ٣٢٤-٣٢٧ .

(١٢٥) محمد زغلول سلام، الأدب فى العصر المملوكى، ج٢، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص ٦٧ - ص ٧١ .

(١٢٦) شوقى ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر ، ٨٦ .

(١٢٧) محمد زغلول سلام، الأدب فى العصر المملوكى، ج٢، طبعة منشأة المعارف، ٣٦٧ .

(١٢٨) دوروتيا كرافولسكى، محققة القسم السادس من كتاب "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار"، لابن فضل الله العمرى ، دولة المماليك الأولى، ط أولى، المركز الإسلامى للبحوث، بيروت، ١٩٨٦، ص٩، هذا وقد نشرت نفس المحققة قسماً آخر من هذا الكتاب عن قبائل العرب بنفس دار النشر، سنة ١٩٨٥ .

(١٢٩) المرجع السابق، ص١٢، ومحمد زغلول سلام، الأدب فى العصر المملوكى، ج٢، ص ٣٦٨، ٣٦٩ .

(١٣٠) أيمن فؤاد محقق القسم السادس من كتاب "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٨٥، ص٧م، وراجعه ، كذلك ، ص ١١م، ١٢م، ١٦م، ١٧م، وقد قام بتحقيق القسم الخاص باليمن من هذا الكتاب أيضاً.

(١٣١) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، المجلد الثالث، ٩٣ .

(١٣٢) المرجع السابق، ١٢٠-١٢١ .

(١٣٣) شوقى ضيف ، عصر الدول والإمارات، مصر، ١٠٦-١٠٧ .

(١٣٤) عبد اللطيف حمزة، المرجع السابق، ٢٣٦ .

(١٣٥) المرجع السابق، ٥٤٤، وعبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية، وأضاف إليه "مخصص" ابن سيده، راجعه ص٢٤٣ .

(١٣٦) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك المجلد الثالث، ١٥٢ وما بعدها، وشوقى ضيف ، عصر الدول والإمارات، مصر، ١١٩ .

(١٣٧) ابن خلدون ، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافى، لجنة البيان العربى، ط أولى، ٤ أجزاء القاهرة، ١٩٦٢، ج٤ ، ص١٢٥٧- ص ١٢٥٨، وراجع عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية ، ٢٢٨ .

(١٣٨) مقدمة مصطفى الشكعة لكتاب "جلال الدين السيوطى، مسيرته العلمية، ومباحثه اللغوية، البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٨١، ص أ ، هـ.

(١٣٩) شوقى ضيف، عصر الدول والإمارات،مصر ، ١١٤ .

(١٤٠) عدنا الشكعة، المرجع السابق، ١٣٤-١٣٥ .

(١٤١) المرجع السابق، ١٤٩-١٥٠ .

(١٤٢) فصلها الشكعة، المرجع السابق، ١٥٠-١٦٢ .

(١٤٣) المرجع السابق، ١٦٧ .

(١٤٤) المرجع السابق، ١٧٢ .

(١٤٥) الشكعة، المرجع السابق، ١٢٨ .

(١٤٦) المرجع السابق، ١٢٨، ١٢٩، وأورد محمود رزق سليم قائمة مؤلفاته فيها، راجعه عصر سلاطين المماليك، المجلد الثالث، ١٤٠-١٤٢ .

(١٤٧) مقدمة تحقيق محمد "أبو الفضل إبراهيم" لكتاب "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ج١، ص٨ .

(١٤٨) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ٣٦٣ وللتفاصيل راجع ص ٣٦٤-٣٦٦ وخصه محمود رزق بترجمة ضافية، ذاكراً أنّ عدد مؤلفاته قد زاد عن المائة والخمسين وقد درس بعضها كفتح الباري والإصابة كما ذكر ثبتا ببعضها، ودرس بعض الجوانب الأدبية في ديوان شعره، راجعه عصر سلاطين المماليك، المجلد الثالث، من ص ٢٣٥ إلى ص ٣٥٤ .

(١٤٩) عبد الحفيظ فرغلي ، الحافظ جلال الدين السيوطي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٥٥، نقلاً عن عبد الحليم محمود.

(١٥٠) راجع التفاصيل، عبد الحفيظ فرغلي، المرجع السابق، ١٥٣-١٥٧ .

(١٥١) المرجع السابق، وقد رجع إلى الكتاني، راجعه ص ١٥٨ .

(١٥٢) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات مصر ، ص ١٢٥ .

(١٥٣) The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Edited by A number of Leading Orientalists, Under the patronage of the International Union of Academies, Leiden, E.J. Brill, 1991, Volume VI, p. 903.

(١٥٤) Ibid, 906.

(١٥٥) القلقشندي في كتابه "صبح الأعشى"، ١٨،١٩ .

(١٥٦) مقدمة نشرة مفيد محمد قميحة لكتاب "المستطرف في كل فن مستظرف" للأبشيهي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ٥

(١٥٧) The Encyclopaedia of Islam, Volume VI, p. 904.

(١٥٨) محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي، ج٤، ٢٥٨ .

(١٥٩) عبد اللطيف حمزة، القلقشندي في كتابه صبح الأعشى، ١٤ .

(١٦٠) شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان، عالم الكتب، القاهرة، المجلد الثاني، ٤٤٢ .

(١٦١) نفس المرجع، ٦٢٦ .

فن الموشحات فى العصر المملوكى
(مصر والشام)

شعبان محمد مرسى[*]

- ١ -

كانت بلاد الأندلس تعتمد على الثقافة المشرقية إبان القرون الثلاثة الأولى ، ثم بدأت شخصيتها تظهر في القرن الرابع الهجرى ، ويبرز تجديدها فى الأدب متمثلاً فى الموشحات ، وكانت يغنى بها ، فساعد الغناء والموسيقا على نشرها بين الناس ، وأعجب بها الشعب ، ولذلك أقدم على الإكثار من نظمها الشعراء الأندلسيون ، خاصة في عصور الطوائف والمرابطين والموحدين .

وتعدت شهرة الموشحات بلاد الأندلس إلى بلاد الشمال الإفريقي ومصر والشام ، والعراق وغيرها من مناطق الشرق الإسلامي . وكان وصولها إلى الشرق فى أواخر القرن الرابع الهجرى ، أى بعد اختراعها بقليل . كيف انتقلت إلينا هذه الموشحات ؟ عندما نتأمل فى أحوال العالم الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى وما بعده بقليل ، نجد الحضارة الإسلامية قد بلغت فيه ذروتها ، والعلوم كثرت ورسخت حواضرها ، واتجه خلق لا يحصون إلى التمتع بالحياة واللهو ، وسار آخرون نحو الزهد والتصوف ، وانقسمت الدولة العباسية إلى دويلات مختلفة السياسة والمذهب ، فبعضها سنى ، وبعضها شيعى ، وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإن المسلم أو العربى كان بمقدوره أن ينتقل من مكان إلى آخر فى يسر ، لا يعوقه عائق حدود ، ولا يحتاج إلى تأشيرة دخول

(*) أستاذ الأدب المساعد – كلية دار العلوم جامعة القاهرة .

ولا ما أشبه ذلك . كانت حرية الحركة والتعبير ممنوحة منحاً طبيعياً . من أجل ذلك كانت العلوم والآداب والفنون تنتقل من الشرق إلى الغرب ، ومن الأندلس إلى الشرق بسهولة .

إن الموشحات وردت من الأندلس إلى بلاد الشرق الإسلامي بالطرق الآتية :

١- الفرق الغنائية الأندلسية :

هذه الجماعات كانت تحترف الغناء والموسيقا ، وكانت تكسب قوتها في المدن والقرى بهذه الحرفة ، ورغبة في الثراء أو الشهرة كانوا يعبرون مضيق جبل طارق ، ويغنون في المدن والقرى المغربية ، وقد تطول رحلتهم ، فيتحركون نحو تونس ومصر والشام ، ومعهم آلات غنائهم وتلاحينهم ، وأحياناً كانوا يركبون البحر وينزلون في الإسكندرية ، ومنها يسيرون نحو المدن الداخلية حتى الصعيد ، كان هؤلاء القوم يغنون الموشحات ضمن ما يغنون ، فأعجب المشارقة بها .

٢- رحلات طلاب العلم:

كانوا يرحلون إلى الحواضر المشرقية مثل الإسكندرية والقاهرة والفسطاط وقوص بمصر ، ودمشق بسوريا ، وبغداد والكوفة والبصرة بالعراق ، ومكة والمدينة بالحجاز ، كان هؤلاء الطلاب يقضون سنين من عمرهم في تحصيل العلوم العربية والإسلامية وغيرها . وهم في الوقت عينه يعرفون المشارقة بأخبار بلادهم الأندلسية ، وينشدون أشعار شعرائهم ويروون طرف أدبائهم ويحكون غرائب ما في قطرهم ، وشاهد ذلك أننا إذا قرأنا كتاب " معجم السفر " للشيخ أبي الطاهر السلفي وجدنا أخباراً عديدة عن الأندلس وكان هذا الشيخ يدرس العلم في مدرسته بالإسكندرية ، ولم يذهب أبداً إلى الأندلس ، فمن ذا الذي أبلغه بهذه الأخبار ؟ إنهم تلاميذه الأندلسيون ، وكان الرجل أميناً يسند كل قول إلى صاحبه ، ويذكر نبذة عن حياته ، وكيف حضر إليه ، وجميع ما أثبته أبو الطاهر مفيد في التاريخ العام والأدبي . وكان مما سمعه منهم الشعر والموشح ، وقد دون في كتابه شعراً كثيراً ، وموشحات قليلة .

يقول أبو الطاهر السلفي : " حدثني أبو محمد عبدالله بن محمد بن ملوك التنوخي القليشي بالإسكندرية بعد رجوعه من مكة وقليش قرية من قرى لرقة بشرق الأندلس قال : غاب أبو عمران القليشي موسى بن محمد بن بهيج الكفيف المريي عن عشائره مدة بالمشرق ، فعمل بمصر موشحاً، أوله :

يا منجمينا * هل للغريب سبيل

نحو الظاعنينا * فالقلب منه عليل

لا يلفى معينا * إلا دموعا تسيل

ويجريها هتونا * بين جفنيه ويديل

ومنه

حكى نوح المستهام * مما به من غرام

نوحا كنوح الحمام * على ذرى الآكام

غدا يجرى بانسجام * دمعا كصوب الغمام

يشكو لكل الأنام * ما بالحشا من كلام(١)

نقل السلفي غصنين فقط من ذلك الموشح، وليته رواه كاملاً، ولكنه كعادته يقتطف من القصائد أبياتاً، ومن الموشحات بعض أجزائها .

٣- الحجاج الأندلسيون :

من خصائص أهل الأندلس أنهم كانوا يحرصون كل الحرص على أداء فريضة الحج، وكان موكب الحجاج ينطلق من الأندلس عن طريق البر ، ثم يعبر إلى مراكش، ويسلك طريقه إلى مصر، ومنها إلى سيناء إلى الأردن ثم مكة والمدينة، أو يبحر موكب الحجيج فى البحر المتوسط حتى الإسكندرية، ومنها يشقون طريقهم داخل الديار المصرية حتى يصلوا إلى ميناء عيذاب على البحر الأحمر، ويستقلون السفن منه إلى

جدة فى الشاطئ المقابل، كان السفر للحج يطول، ربما يأخذ سنة ذهاباً وإياباً، وبعض الناس كان يحلو له المقام فى المشرق، فقد يجاور سنين بمكة أو المدينة، وبعضهم يقيم في مصر أو بلاد الشام، أثناء هذه المدة الطويلة في السفر، ماذا كانوا يصنعون ؟ يقيناً كانوا يقرأون القرآن، ويسمعون الحديث ويتدارسون الحج وأركانه، وكان يصحبهم دائما علماء يفقهونهم. وليس من المعقول أن يظلوا على هذه الحالة ليلاً ونهارا ، وإنما المقبول عقلاً أنهم كانوا يرفهون عن أنفسهم بإنشاد الأشعار، والتغنى بالموشحات، لاسيما الموشحات التى تشتمل على مدح النبي – صلى الله عليه وسلم – وقد كثرت الموشحات النبوية حتى نظمت في هذا الغرض دواوين مستقلة، خاصة بعد أن ظهر الاحتفال بالمولد النبوى .

٤- الصوفية :

اتخذ الصوفية الموشحات وسيلة أدبية بجوار الشعر يحملونها مواجدهم، ويعبرون بها عن أشواقهم، وكان لهم حضور شعبى عظيم ، وقد اشتد تيار الزهد والتصوف عقب الخراب الذى جره ملوك الطوائف على الديار الأندلسية. ولم يكن هؤلاء الصوفية يستقرون فى مكان، بل كانوا يميلون إلى السياحة فى الأرض. وكانت منطقة مرسية من أهم المناطق التى ظهر فيها صوفية كبار نظموا موشحات، ومنهم الشيخ محيى الدين بن عربى الذى ترك الأندلس، وجاء إلى مصر ثم رحل إلى الشام، وأقام فى دمشق، هذا الشيخ نظم ستة وعشرين موشحاً، وكان له تلاميذ فى كل البلاد التى رحل إليها، مما ساعد على نمو الموشحات الصوفية فى مصر والشام، والشيخ أبو الحسن الششترى نظم موشحات وأزجالاً، وهى مثبتة فى ديوانه، وكان يغنى بها فى مجالس الذكر والسماع .

٥- الرحالة :

من أمثال ابن جبير ، وابن سعيد المغربى ، كانت لهم مشاركة فى زيادة نمو هذا الفن فى مصر والشام ، ولا سيما أن بعضهم كان له عناية كبيرة بالموشحات ، وأثبت

منها نصوصاً كثيرة في كتبه ، مثل ابن سعيد صاحب كتاب " المغرب في حلى المغرب " وكان هذا الأديب أثناء إقامته بمصر يصاحب أبا الحسين الجزار الشاعر المصرى والسراج الوراق وغيرهما .

٦- الكتب والمخطوطات :

عنى المسلمون بالكتب كثيراً ، وبذلوا في سبيل اقتنائها أموالاً طائلة ، وتاريخ المكتبات في الإسلام يشهد بذلك، لذلك كانوا يرسلون ناساً لشراء المخطوطات أو النسخ منها ، وهذا يفسر لنا بعض الأمور الخاصة بالأندلس ، لقد أحرقت كتب الأندلسيين ، ومع ذلك نعثر على بعض هذه المخطوطات في العراق أو مصر أو غيرها ، ومرد ذلك إلى حب المسلمين للكتب أيام حضارتهم الزاهية ، وحنوهم عليها ، ومن هذه المخطوطات دواوين الموشحات ، ودواوين الشعر التى تضم موشحات بين نصوصها .

٧- سقوط المدن الأندلسية :

مع توالى ضربات القوى النصرانية الأوربية للمسلمين بالأندلس ، ومع تفرق حكام المسلمين ، كانت مدن الأندلس تسقط واحدة تلو الأخرى ، حتى سقطت قرطبة سنة ٦٣٣ هجرية ، وكان لسقوطها دوى كبير ، رحل كثير من العلماء والأدباء والشعراء والوشاحين ، وكل حريص على دينه ، وكانت وجهة المهاجرين مصر ، حيث كان سلاطينها مازالوا أقوياء ، وديارها أكثر أمنا ، وعمت البلوى بسقوط بغداد سنة ٦٥٦ هجرية، وفر كثير من أهل تلك الديار إلى مصر . وبذا صارت مصر مأوى لكل مطرود وخائف ، وكل أولئك أحدث نهضة علمية وأدبية في مصر ، وإن كان الجرح في الجناحين الشرقي والغربى عميقاً ، والمأساة بالغة .

بهذه الطرق وصل الموشح إلينا ، ونما لدينا وضرب بجذوره فيها ، ولقى مزاجاً مشابهاً لمزاج مخترعيه ، فأثمر ثمراً طيباً .

قواعد الموشح :

لم يعن الأندلسيون بوضع قواعد لفن الموشحات ، أو التنظير له ، وإنما عنوا بنظمه ، يأخذه لاحقهم عن سابقهم بالرواية والحفظ ، حتى إذا اشتد عوده استقل ، فأبدع نصوصًا جديدة في هذا الفن . لذا فإن ما وصلنا من الأندلسيين كان نصوص الموشحات مع بعض الأخبار عن الوشاحين أوالمناسبات التي وضعت فيها ، أو ما دار حولها من نقد، وأحيانًا كثيرة جاءت النصوص مقطوعة من سياقها الخارجي ، ، فكأن النص قائم بذاته ولا شيء سواه .

بيد أن الأمر اختلف عندما جاء الموشح إلى مصر ، فقد نظر فيه المصريون ، وحملهم الإعجاب على محاكاته ، ثم رغب هبة الله بن سناء الملك في وضع قواعد لهذا الفن لكي يقتدى بها كل من يريد النسج على منواله ، أو من يريد قراءته قراءة صحيحة . اجتهد ابن سناء الملك برأيه إذ لم يجد أي كتاب في الموضوع ، حاول النظر في الموشحات التي تحت يديه وكان ذلك إبان العصر الأيوبي وهو العصر السابق مباشرة على عصرنا المملوكي . ووضع هذا الشاعر الوشاح نظرية الموشح في كتابه " دار الطراز في عمل الموشحات " .

وخلاصة نظريته أن الموشح يعتمد على مجموعة من الأجزاء تسمى قفلا ، ومجموعة أخرى تسمى أغصانا ، ويتكرر القفل ست مرات غالبًا ، وأول قفل يسمى مطلعًا ، وآخر قفل يسمى خرجة ، وما بين كل قفلين هو الغصن ، والأقفال تكون متحدة في الوزن والقافية ، والأغصان تتحد في الوزن وتختلف في القافية . والمستحب أن تكون الأقفال من بحر مختلف عن بحر الأغصان .

وقسم ابن سناء الموشحات طبقًا لوجود المطلع ، أي القفل الأول إلى قسمين : التام وهو ما بدأ بالقفل ، والأقرع وهو ما بدأ بالغصن ، وكلمة الأقرع غير موفقة ، والأفضل أن يقال : غير التام .

وعاد المؤلف فقسمها تقسيماً آخر اعتماداً على الموسيقا وهى نوعان :

أ – النوع الأول يرتكز فى موسيقاه على البحور التى استعملها العرب فى شعرهم ، وهذه لا تعجب ابن سناء ؛ لأنها أدخل في نظم الشعر إلا عندما يزيد الوشاح فى موشحته كلمة أو حرفًا يغير نغمة البحر إلى حد ما .

ب – النوع الثانى ما لا يندرج تحت هذه البحور المستعملة ، وهو كثير ، وإنما يضبطه التلحين الموسيقى .

وكان ابن سناء دائمًا يستشهد لما يقول بشواهد أندلسية ، وصل عددها إلى خمسة وثلاثين موشحًا ، ونسج على منوالها موشحات وأخذ ابن سناء يحصى أنواع الأقفال مبتدئًا بالبسيط ثم المركب والمعقد .

وأعقبه كذلك بالأغصان يعدد فقراتها .

وعنى ابن سناء عناية فائقة بالخرجة لأنها فى رأيه هى الأساس ، وعليها يبنى الوشاح موشحته ، وقد اشترط لها عدة شروط أهمها :

١- أن تكون بلغة عامية عربية أو عجمية ، ولا يجوز أن تكون فصيحة إلا إذا كانت غزلة جداً ، أو ذكر فيها اسم الممدوح .

٢- أن تكون ماجنة .

٣- أن تكون على لسان النسوان أو الطائر أو الحيوان أو السكرى أو السكران .

٤ – أن تسبق بغصن يمهد لها ، وفيه قال أو قلت أو غنى أو غنيت ، أو أنشد أو أنشدت .

٥ – إذا لم يكن الوشاح متمكنًا من اختراع الخرجة ، فهو يقدر أن يستعير خرجة غيره[٢].

لاشك أن ابن سناء قد بذل جهداً كبيراً فى محاولة التقعيد لهذا الفن ، غير أن محاولته مثل جميع المحاولات الرائدة ينتابها كثير من القصور والاضطراب أحياناً ، فلو ضربنا مثلاً لهذا النقص فى هذه النظرية ، فلنبدأ مثلاً بمصطلح الموشح ، نجد أن ابن سناء حدده بقوله : " الموشح كلام منظوم على وزن مخصوص"[٣] هذا التعريف ليس بجامع ولا مانع ؛ لأنه ينطبق على الشعر والمنظومات الأخرى ، صحيح ليس فى الأدب تعريف منطقى جامع مانع لطبيعة الأدب المستعصية ، ولكن بعض التعريفات قريبة من طبيعته ، وبعضها بعيد .

كذلك كثرة شروط ابن سناء للخرجة ضيقت المجال أمام الوشاحين اللاحقين ، وحرية الفنان هى الأصل ، وإنما القواعد الفنية للإرشاد وزيادة الإتقان ، وقد أحسن الوشاحون المصريون والشوام عندما خرجوا على هذه الأصول الصلبة .

كان المتوقع أن يواصل الأدباء والنقاد ومؤرخو هذا الفن بعد ابن سناء نظريته ، فيحسنوها ويطوروها ، ولكن لم يحدث شيء من هذا أبدا ، حتى صلاح الدين الصفدى الذى كان ينتقد ويشرح نصوصاً كثيرة ، ويؤلف وينشئ عندما كتب كتاب " توشيع التوشيح " نقل ما كتبه ابن سناء فى نظريته ، ووضعه فى مقدمة كتابه هذا ، وأشار إلى ابن سناء ، فكان أميناً فى هذه الناحية ، إلا أنه لم يضف جديداً باستثناء فقرتين ذكر فيهما بعض أسماء الوشاحين بمصر والشام ، وهى قوله : " ومن أهل الديار المصرية : القاضى السعيد هبة الله بن سناء الملك ، وهو حامل راية هذه الصناعة ، والناس عليه فيها عيال ، ونصر الله بن قلاقس الإسكندرى ، والأسعد بن مماتى ، وابن وزير وابن منجم ، والسراج الوراق ، وابن سعيد المغربى [كذا] والنصير الحمامى ، ومظفر الأعمى ، والشهاب أحمد بن عبدالملك العزازى ، وقد أكثر من هذا الفن .

ومن شعراء الشام : السراج عمر بن مسعود الكنانى الحلبى المعروف بالمحار ، والشيخ صدر الدين محمد بن الوكيل ، وأحمد بن حسن الموصلى ، وهو من المكثرين"[٤] .

هذا هو النص الذى أضافه الصفدى إلى مقدمته التى اتكأ فيها على ما كتبه ابن سناء من قبله بيد أن الجديد هو نصوص الموشحات التي ذكرها الصفدي في كتابه سواء أكانت من إبداعه هو أم من إبداع غيره مع معارضته لها .

وبعد الصفدى نجد الكتب التى خصصت لفن الموشحات فى عصر المماليك لا تعتنى إلا بجمع النصوص ، وترتيبها ، فهى كتب مختارات ، ومنها كتاب " عقود اللآل فى الموشحات والأزجال " للنواجى[٥] . كتب مؤلفه مقدمة فى صفحة واحدة ، ذكر فيها سبب جمعه لهذه الموشحات والأزجال ، وكيف رتبها ، وهى قطعة إنشائية خطابية تنم عن زهو صاحبها بنفسه زهواً خرج عن الحد ، حين يقول : " فقد جمعت هذه الحديقة فى الموشحات والأزجال واقتطفت من ثمار أغصانها ما هو أطيب من نشوة الشمول ، وألطف من نسمة الشمال ، قاصداً فى ذلك التوسط بين الإطناب والإيجاز ، منتقياً من حلل أبياته الغريبة ما يزهو ببديع محاسنه على كل ما في دار الطراز ..."[٦] . لقد نسي النواجي أن الفضل للمتقدم الذى شق طريقاً ، ووضع أصولاً لفن الموشحات ، وأنه قد نسج على منواله في اختيار الموشحات .

– ٣ –

أعلام الوشاحين فى العصر المملوكى

شهد العصر المملوكي وشاحين كثيرين ، بعضهم مكثر من فن الموشحات ، وبعضهم مقلون . وقد ذكرت كتب التراجم أن منهم من كان يهوى الموشحات ، ويكثر منها حتى صار له ديوان موشحات مستقل ، من هؤلاء : شهاب الدين الأعزازى ، وصدر الدين بن الوكيل الذى كتب كتاباً بعنون " طراز الدار " وهو عكس كتاب ابن سناء الملك ..

يمكن إجمال هؤلاء فى عجالة طبقاً لما ورد من نصوص الموشحات في كتاب " ديوان الموشحات الملوكية " وكتاب " عقود اللآل فى الموشحات والأزجال " للنواجى ،

والدواوين ، وكتب التراجم التي تناولت أعيان العصر المملوكي ، وقد ذكر بعضهم صلاح الدين الصفدي في مقدمة مؤلفه " توشيع التوشيح " .

هؤلاء الوشاحون هم :

ابن إسرائيل محمد بن سوار (ت ٦٧٧ هجرية) . والشاب الظريف (ت ٦٨٨ هجرية) . وتقي الدين السروجي فخر الدين بن عبدالرحمن (ت ٦٩٤) . وسراج الدين الوراق عمر بن محمد (ت ٦٩٥ هجرية) . وتاج الدين بن حنا محمد بن محمد (ت ٧٠٧ هجرية) وشهاب الدين أحمد بن حسن الموصلي(ت ٧١٠ هجرية) وشهاب الدين العزازي أحمد بن عبدالملك بن عبدالمنعم (ت٧١٠ هجرية) . وسراج الدين بن مسعود المحار (ت ٧١٠) . ونصير الدين الحمامي (ت ٧١٢ هجرية) . وصدر الدين ابن الوكيل محمد بن عمر بن مكي (ت ٧١٦ هجرية). وشمس الدين محمد بن الحسن الصائغ (ت ٧٢٠ هجرية) . وابن الدهان محمد بن عمر (ت ٧٢١ هجرية) . والملك المؤيد عماد الدين أبو الفدا (ت ٧٣٢ هجرية) . وابن الوردي محمد بن المظفر (ت ٧٤٩ هجرية) . وابن الفوية محمد بن أحمد بن محمد السكندري الصوفي (ت ٧٤٩ هجرية) . وابن فضل الله القوصي محمد (ت ٧٤٩ هجرية) . وجعفر بن ثعلب بن كمال الدين الإدفوي (ت ٧٤٩ هجرية) . وجمال الدين الصوفي يوسف بن سليمان (ت ٧٥٠ هجرية) . وعلي بن مقاتل الحموي (ت ٧٦١ هجرية) وصلاح الدين الصفدي خليل بن أيبك (ت ٧٦٤ هجرية) وجمال الدين بن نباتة أبو بكر محمد بن محمد بن الحسن (ت ٧٦٨ هجرية) . شمس الدين محمد بن الحسين الواسطي (ت ٧٧٦ هجرية) .

وبدر الدين بن حبيب أبو محمد الحسن بن عمر (ت ٧٧٩ هجرية) وفخر الدين ابن عبدالرحمن بن مكانس (ت ٧٩٤ هجرية) . سراج الدين عمر بن رسلان (ت ٨٠٥ هجرية) . ومجد الدين بن مكانس فضل الله بن عبدالرحمن (ت ٨٢٢ هجرية) . وتقي الدين بن حجة (ت ٨٣٧ هجرية) . وزين الدين بن الخراط عبدالرحمن بن محمد

(ت ٨٤٠ هجرية) . ويحيى بن العطار (ت ٨٥٣) . والشهاب الحجازى أحمد بن محمد بن على (ت ٨٧٥ هجرية) . والسلطان قنصوه الغورى (ت ٩٢٢ هجرية)[٧].

وهناك وشاحون غير هؤلاء مازالت موشحاتهم مخطوطة ، وسيرهم فى بطون كتب التراجم ، وكل علم من هؤلاء الأعلام يحتاج بحثًا مستقلاً ، يتناول فيه الدارس حياته ، وإبداعه الأدبى بالتفصيل ، ولا يتأتى ذلك إلا بتحقيق مخطوطات ذلك العصر كاملة .

موضوعات الموشحات المملوكية

أ - الغزل

إذا نظرنا فى موشحات العصر المملوكى نجد أنها تدور حول موضوعات الغزل والمدح ووصف الطبيعة ومجالس الشراب والتصوف ومدح النبى - صلى الله عليه وسلم - والرثاء وهو قليل جدًا ، أى أنها تتناول جميع الأغراض التى تعرض لها الشعراء فى شعرهم ، ولكن طريقة العرض تختلف .

وقد أشار بعض الباحثين إلى هذه القضية ، فالدكتور محمود رزق سليم يقول عن الموشحات المملوكية : " ونظمها الشعراء فى أنواع مختلفة من الشعر، يقصد الأغراض، ومنها المدح والغزل والوصف والخمريات والوعظيات حتى الرثاء . وممن نظمها فى الوعظيات صفى الدين الحلى ، وابن وفاء السكندرى "[٨] .

بيد أننا يجب أن نتنبه إلى شىء مهم هو أن كل وشاح يأخذ الموضوع من جانب خاص ، ويعبر عنه بأسلوب مستقل ، فمثلاً الحب موضوع عام ترتكز عليه كل الموشحات الغزلية ، ولكن كل وشاح نظم فيه يختلف نصه عن بقية النصوص ، وكل عصر له قضاياه يكتب فيها الكاتبون ، ويقرض فيها الشعراء قصائدهم ، إلا أن المؤكد هو اختلاف الرؤى ، وعليه تتباين الإبداعات . فى الجاهلية نرى الشعراء يصفون الناقة ، هذا موضوع واحد ، غير أن وصف طرفة لا يشبه وصف زهير لها ، لأن لكليهما وجهة

نظر متباينة . يستحسن أن نختار نصاً غزلياً من موشحات العصر المملوكي ، معرفة يقينية بقيمة هذه ، ونعرف طريقة بعض الوشاحين في الغزل هذا موشح نظمه شهاب الدين العزازي يقول :

يـا ولاة الحـب إن دمـي ـــفكته الأعـين النـجـل

أنا مـالي بالعـيون يـد

لا ولا صـبر ولا جـلـد

شـفني منـهن مـا أجـد

فتكـت بي فتك منتـقم بسـهام راشـها الكـحل[1]

هذا الموشح الغزلي يناسب الغناء ، وهو يسير في تركيب قريب في صوره البلاغية ، لا يقل عن موشحات الأندلسيين ، وهو يعطينا نظرة للغزل تختلف عن غيرها من نظرات الوشاحين الآخرين .

والغزل في هذا العصر يتناول محاسن المرأة المحبوبة ، ويسير على السنن القويم ، وفيه نظمت موشحات كثيرة ، وهناك غزل بالمذكر ، وهو يمثل انحرافاً في الطبيعة ، ولم يكن هذا النوع في الجاهلية ولا في صدر الإسلام ولا في عصر بني أمية ، ولكنه ظهر في عصر بني العباس عندما دخل أصحاب الحضارات الأخرى في الإسلام كالفرس والترك ، ثم طمى بحره في العصور اللاحقة .

بيد أننا ينبغي أن نتنبه أن القول شيء والفعل شيء آخر ، فهناك شعراء ووشاحون نظموا في الغزل بالمذكر ، وهم من الأتقياء المشهود لهم كالشيخ ابن الوردي ، ففي ديوانه تغزل بالمذكر ، وكان يعتذر عن ذلك ويقول : إنه خرج دهري ، إن الشاعر الآن إذا لم ينظم في هذا الغرض يعد ضعيفاً ، وأنا نظمت فيه لأدفع تهمة العجز عن نفسي .

- إن عدداً كبيراً من الموشحات المملوكية في التغزل بالمذكر ، ونحن لا نعرف نوع المتغزل فيه حتى يأتي وصف خاص بالذكران كالعذار مثلاً ، فنعلم علم اليقين أن الموشحة في مذكر ، وما سوى ذلك من عود الضمير المذكر على المحبوب ، فلا يدل ، لأن العرب في غزلها كانت تستعمل ضمائر المذكر ، ويقصدون عودتها على لفظ الحبيب والحبيب امرأة .

حظي الغزل بأكبر عدد من الموشحات ، لأنه الفرض الذي يناسب الغناء أكثر من غيره من الأغراض ، ولم يقتصر تناول الوشاحين للتعبير عن الحب والجمال على الموشحات الخالصة له ، وإنما جعلوه من بنية الموشح المدحي ، مثلما هو الحال في شعر المدح القديم ، وأحياناً يكون الجزء المخصص للمدح في الموشح أقل من الجزء الذي يحتوي على الغزل، مثال ذلك مدح الوشاح محمد بن أحمد بن القوية للشاعر ابن نباتة المصري، إذ نظم ابن القوية موشحة في سبعة أقفال ، وستة أغصان ، وأدار ستة أدوار على الغزل ، وجعل للمدح دوراً واحداً فقط ، مع أنه الغرض الأول الذي نُظمت الموشحة من أجله ، وهو :

أشرف يا بني نباتة الأدب

وقد نشأ في القريض والخطب

فهم ولو لم يضمهم نسب

بينهم نسـبة من الظـرف والبـيان واللطـف[١٠]

وأحياناً يكون الغزل مساوياً له ، ولعله يكون أجمل ما فيها كذلك .

والدور الأخير غالبًا ما يكون في الغزل أيضاً ، غير أن المتغزل هو الفتاة وليس الفتى على النقيض مما يرد في بدايتها ، أو في موشح الغزل العام ، والكلام الذي تتفوه به الفتاة في غزلها كثيراً ما يكون ماجنًا ، فلا يقتصر على ذكر ما تشعر به من الحب أوالعاطفة النبيلة ، فهو غزل مكشوف ، والصفدي في بعض خواتيم موشحاته وخرجاتها يجعل الفتاة تفحش بجرأة في التعبير عن شهواتها التي تسميها حبا ، وفي توشيع التوشيح أمثلة كثيرة لمن أراد أن يقرأها .

والألفاظ التي تجرى على ألسنة الوشاحين متقاربة ، وهى بعينها المفردات التى يستخدمها الشعراء فى شعرهم حين ينظمون قصائدهم الغزلية إلا أن طريقة الاستعمال تختلف من وشاح إلى آخر ، مثلما تختلف من شاعر إلى آخر .

ولننظر في الموشح الآتي لنرى تلك الكلمات ، يقول الشاب الظريف :

بدر عن الوصل فى الهوى عدلا مالى عنه إن جار أو عدلا* مذهب

مترك اللحظ لفظه خنث

إليه تصبو الحشا وتنبعث

أشكو إليه وليس يكترث

دعا فؤادى بأن يذوب فلا والموت والله إذ دعا وقلى* أقرب

لم يبق لى مقلة ولا كبد

والقلب فيه أودى به الكمد

وليس يلفى لهجره أمد

لا تعجبوا إن عدوت محتملا لكن قلبى إن كان عنه سلا* أعجب

بالحسن كل العقول قد نهبا

والحزن كل القلوب قد وهبا

شمس ولكننى لديه هبا

فانظر لذاك كيف جلا غصنا وكم بالجمال منه جلا* غيهب[11]

في هذا الموشح نجد مفردات الغزل الشائعة لدى العرب : بدر – الوصل – الهوى – الجور – اللحظ – خنث – الحشا – الفؤاد – القلى – الموت – المقلة – الكبد – الهجر – الكمد – القلب – الحسن – شمس – هباء – غصنا – الجمال – غيهب . عدل

- جار - تصبو - أشكو - يكثرث - ينوب - دعا - قلى - أودى - يلفي - تعجب - سلا - نهب - وهب - جلا - ... إلخ . ولعل الجديد في مفردات هذا النص هو " مترك " ، أي تركي الشبه ، لأن عينيه تتميزان بالضيق ، وليس بالاتساع كعيون المها كما كان يشبه شعراء العرب ، ومرد ذلك إلى البيئة التي عاش فيها الشاب الظريف، وهي مصر و الشام ، و كان بهما من الأتراك خلق كثير إبان العصر المملوكي .

والصور المركبة من تلك الألفاظ متقاربة كذلك ، فصورة القد تبدو في شكل الغصن الناعم اللين الغض ، و صورة الوجه كالقمر أو البدر أو الشمس، وحجم الردف كبير كالكثيب ، والخصر نحيل ، والساعد بضة ، واللون أبيض ، و أثر ذلك كله في نفس المحب عميق ، ويتسم المحبوب بالصد والقسوة ، وهو دائم الهجران ، قلما يصل محبه ، ويستثني من بعض هذا ما يكون في الخرجة لاختلاف نوع المحبوبة ، فالمرأة العربية محتشمة، وهي التي يتغزل بها في النص ، والمرأة الواردة في الخرجة أعجمية غالباً ، ولها تقاليد تباين تقاليد العرب.

ب - المدح :

يعد المدح الغرض الثاني في الموشح المملوكي، إذ نظم فيه الوشاحون في العصر المملوكي كثيراً، ولم يقتصر المدح على رجال السلطة من حكام و قادة ووزراء ، وإنما تعداهم إلى مدح العلماء والأدباء والشعراء. فكان بعض الوشاحين يتقارضون المدائح ، ويثني بعضهم على بعض مثلما صنع سراج الدين الوراق حين مدح نصير الدين الحمامي بموشح مدحه فيه. ومما قاله السراج الوراق في مدح الحمامي:

شيخ الأدباء شرقها و الغرب

من كل عروض يمتطي أو ضرب

وصف مقام لذة أو حرب

كم هز معاطف القنا و القضب

باجزل من اللفظ الذى يبدعه من كل غريب

قد سلم في الشعر له أشجعه و الشيخ حبيب(١٢)

ومما رد به الحمامى قوله فى مدح السراج الوراق:

سما وفاق معنا كرما

تلقاه إذا نحوته فى العلما

المفرد في زمانه والعلما

وكن ممتثلا مرسومه إن رسما

فالفضل إليه كله مرجعه والرأى مصيب

لولا عمر الفضل عفت أربعه أو كان غريب(١٣)

عندما ننظر فى المعانى التى مدح بها الوشاحون تجدها المعانى الإنسانية التى نراها مبثوثة فى شعر المديح العربى، فالصفات الحميدة كالكرم و الشجاعة و حسن الخلق، وما تفرع عنها هى الأصول التى يعتمد عليها الوشاحون فى مدائحهم ، و هم يركزون على نعت الممدوح بالإتقان و الإجادة و رجاحة العقل و سعة العلم إن كان الممدوح عالمًا، فإن كان شاعرًا أو ناثرًا وصفوا كلماته بالحلاوة و الجزالة، و الجمال أو الحسن، ونعتوه بأنه الكاتب المفرد، ويبالغون أحيانًا فيفضلونه على السابقين من الشعراء والكاتبين والوشاحين . وهناك مثلاً مدح الوشاح محمد بن فضل الله القوصى للأديب العالم جعفر بن ثعلب:

أثنت عليه العدى وعددت مآثره

مركز بذل الجدا ومن سواه الدائرة

بلا حروف الندا لبت لهاه الغامرة

أسلف كلا يدا حتى السحاب الهامرة

وقد ملا بلندا كل بقاع القاهرة

حتى رأينا الملا لفضله و الأدب قد دانوا

إذ هم رعايا العلا و جعفر بن ثعلب سلطان(١٤)

ولم نجد موشحاً واحداً وضع من أوله إلى آخره في غرض المدح ، وإنما يبدأ الوشاح موشحه بالغزل أو وصف مجلس الشراب أو الطبيعة ، ثم ينتقل إلى المدح ، ويختم أحياناً بخرجة غزلية ، أي أن نصيب المدح يأتي بمقدار الثلث أو أقل من الثلث . ولعل أطول موشح نظم للمديح ، وكان حظه مثل حظ الغزل هو موشح صلاح الدين خليل بن أيبك في مدح على بن يحي ، إذ إن هذا الموشح يتركب من اثنى عشر قفلاً وأحد عشر غصناً ، نصف هذا النص للغزل ، ونصفه للمدح ومطلع هذا الموشح هو:

هويته بدر كله تملك الحسن كله

وثقف القد أسمر وصارم الجفن سله

وهو من النوع التام الذى يبدأ بالقفل ، ثم يأتي بعده الغصن ، ويختم بالقفل الذى يسمى الخرجة.

والقاموس المستخدم فى المدح فى الموشحات هو بعينه المستعمل فى المدح الشعرى ، فالألفاظ الكثيرة الدوران فى هذا الحقل خلال الموشح المدحى هى العدل والجود ، والجمال والقوة ، والتفرد والسمو والفداء وما يشتق منها ، وما يدور فى فلكها من الأفعال والحروف ، وكل وشاح ينظمها بطريقته الخاصة .

ج – وصف الطبيعة ومجالس الشراب :

تحتوى الموشحات المملوكية على نصوص غرضها وصف الطبيعة وجمالها ، ولاسيما أيام الربيع ، وهو أوان إخضرار الشجر ، وتفتح الأزهار ، ونمو العناصر

الحية في الدنيا كانت المروج الخضراء وما فيها من الألوان الزاهية مثيراً للوشاحين ، فوقفوا أمامها يتأملون فيها ، ويصورون صورها كما انطبعت في قلوبهم ، فعبروا عن انبهارهم بها ، وذكروا النشوة التي انتابتهم من تأملهم في الجمال الطبيعي ، وجاءت موشحاتهم في هذا الموضوع دافعاً للمتلقي على المشاركة في تدبر التغيرات الكونية ، والوقوف لمشاهدة الإعجاز الإلهي في تحول الأرض من السواد والموات إلى الحيوية والنشاط ، والتزيين بالألوان المختلفة للأزاهير والنواوير . إن إدراك الحسن يحتاج إلى منبه يكسر العادة ويتمثل هذا التنبيه دائماً في التعبير الأدبي ، فالأدباء والشعراء والوشاحون والفنانون العظماء عامة هم الذين يضعون أيدينا على مواطن الجمال في الطبيعة ، وهم الذين يحولون المألوف إلى معجز ، وهم الذين يوقظون عواطف المتلقين ، ويحركون عقولهم التي ران عليها من الإلف والعادة ما غطى عليها وغشي.

ويبدو في وصف الوشاحين الطبيعة الدعوة إلى مجالس الأنس ، والرغبة في الشراب مع الأصدقاء والأحباب ؛ لأن السعادة التامة لاتتأتى للمرء بمفرده ، ولكنها تتحقق بالمشاركة ، فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه ، والمذكور من الأشربة على ما جرت عليه العادة في شعر العرب وموشحاتهم هو الخمر ، فتراهم يصفون الخمر ودنانها وكؤوسها وأباريقها ، وما يتعلق بها من الساقي وما يتسم به من الجمال والحسن أو الملاحة والرشاقة ، وكأنه مكمل للطبيعة أو هو جزء منها ، بيد أن السؤال المهم في هذه الحال هو : أحقاً كانوا يشربون خمرا ؟ نحن نرى بعض الوشاحين يصفون الطبيعة و ينعتون الخمر في موشحاتهم حتى إذا جئنا نقرأ سيرهم وجدنا كلاماً طيباً عنهم، فهم أتقياء بررة، وهم فقهاء زهاد، ومن هؤلاء ابن الوردي ، فكيف نوفق بين ما يقولون في الموشحات وما يوصفون به كتب التراجم أو السير ؟ و هل كانت الخمر موجودة في بلاد الإسلام، وخاصة في مصر و الشام ؟ للجواب على ذلك لابد من استقراء المصادر التاريخية التي تحدثت عن ذلك العصر ، إنها تخبرنا أن الخمر كانت موجودة في أديرة النصارى، وفي بيوتهم، وكان بعض المسلمين يشربون معهم، وينعتون تلك الأديرة ، وينسبون الخمر إلى القسوس ، فيقولون "بنت القسوس" و كان أكثر المسلمين لا يشربونها لأنها محرمة في الإسلام لكنهم اتخذوها رمزاً لكل الأشربة،

ووصفوها على ما جرت به سنة الشعراء والوشاحين ، ولذا فلا تعارض بين ما جاء في سير بعض الوشاحين من وصفهم بالصلاح والتقوى ، وما نجده في موشحاتهم من رسم للسلافة والقندريس وتغزل في الساقي أو النديم إلى غير ذلك مما يدور في فلك الخمر .

ومن الوشاحين الذين أكثروا من وصف الطبيعة ومزجها بمجلس الشراب صدر الدين ابن الوكيل ، وابن نباتة المصري والصفدي، والشيخ تقي الدين السروجي، وهو الذي يقول في إحدى موشحاته :

طرب الدوح من غنا القمري   فرقصن الكؤوس بالخمر

وقيان الطيور قد غنت

وعن الموسيقا قد أغنت

وإليها أرواحنا حنت

وللثاني بالضرب قد أنت

و أكف الغمام بالقطر   نقطت للرياض بالزهر

ولنوح الهزار في الغصن

شق قلب الشقيق بالحزن

والقناني قهقهت عن دن

والحيا قال من بكا جفني

أصبح الروض باسم الثغر   وعلى النظم جاد بالنثر

رب ساق سعى بصهباء

في رياض كوشي صنعاء

وكشمس الضحى بلألاء

ولأيد الرياح في الماء

شبك نسجها من التبر ... لصيد الأسماك في النهر

قلت حس الكئوس يا ساقي

قال دعني فبين عشاقي

قام حرب الهوى على ساق

بقوامي وسحر أحداقي

فرنا وانثنى إلى قهري ... بالظبا البيض والقنا السمر

خده العندمي أم ورد ؟

ريقه السكرى أم شهد ؟

نشره العنبري أم ند ؟

ثغره الجوهري أم عقد ؟

بدر تم في غيهب الشعر ... باسم عن كواكب زهر(١٦)

في هذا الموشح ، نجد الطبيعة ممزوجة بالشراب، وكذلك الغزل، فهي مركبة بطريقة عجيبة ممتعة، تبدو كاللوحة التي تحتوي على مناظر متعددة غير أنها متكاملة .

إن هذا الموشح مثل على مزج الطبيعة بجمالها وجلالها بالشراب وما يهبه من السرور ، والغزل وما يثيره في النفس ، فجاءت الصورة الكلية نموذجاً رائعاً للموشحات الطبيعية .

وفي بعض الأحيان كان الوشاح يجعل بداية موشحه وصف الطبيعة ومجلس الشراب ، ثم ينتقل إلى المدح ، مثلما صنع ابن نباتة المصري في موشحه الذي يمدح فيه الملك المؤيد ، وفيه يقول :

إلى بكاسك الأشهى إلى ... ولا تبخل بعسجدها عليا

معتقة تدور على الندامى

كأن على ترائبها نظاما

من الراح التى محت الظلاما

أضاءت وهي صاعدة الحميا فقلت عصير عنقود الثريا

أدرها بين ألحان وزمر

على درين من زهر وقطر

كأن حديثها فى كل قطر

حديث ندى المؤيد فى يديا يطيب رواية ويضوع ريا(١٧)

هكذا بنى الوشاح موشحته ، فبدلاً من أن يبدأ بالغزل كما هى سنة الوشاحين ، بدأ بنعت الشراب ، وهو الخمر ، ووصف الطبيعة فى زمان الربيع حيث تتفتح الأزهار والنوار ، ويسقيها المطر أو الندى ، ثم يتخلص إلى مدح الملك المؤيد بطريقة يسيرة جميلة ، لا تكاد تشعر فيها بالانتقال ، وتوالى مدح مليكه المفضل الذى كان يكرمه حتى الغصن الأخير الذى يمهد به للخرجة .

وعلاوة على ما سبق فى هذا الغرض، فإننا نجد بعض الوشاحين يصفون المدن وضواحيها ، وما فيها من جمال طبيعى ، ويمزجون عواطفهم الخاصة وهم يتحدثون عنها ، فيحس المتلقى بالارتباط بين تلك المنطقة والوشاح ، ويجذبه إلى مشاركته فى وجهة نظره ، ومثال ذلك ما نظمه بدر الدين حسن فى وصف دمشق :

أشبهت جنة عدن دمشق حسنا وطيبا

أبديت من كل فن للحسن معنى غريبا

لازلت منزل أمن رحب الفضا خصيبا

بكل حامى الديار وكامل الفضل والفر

طويل باع الفخار بسيط كف المآثر

هل عائد لي عهد بروضة النيرين

إني وقد دان بعد ما بين ذاك وبيني

لله ودق ووقد بأضلعي وبعيني

فكم أجن بجاري وحاكم البين جائر

وكم أواري أواري والدفع لي متواتر(١٨)

تبدو لنا دمشق بحسنها كالفردوس في نظر الوشاح لا يظمأ من يقطنها ولا يعرى ، ولا يهب عليه إلا عاطر النسيم ، فهي تجمع كل ما يسر ، سواء أكان في الطبيعة من مروج خضر وحدائق في غوطتها ، وأنهار كبردى والعاصي ، أم كان حسنًا صناعيًا كمبانيها الرائعة ، وصنائع أهلها المتنوعة في ذلك الزمان . ويندفع الوشاح في الدعاء لتلك الكورة البديعة ، يدعو لها بدوام الأمان والسلام ، والنماء والازدهار ، ويمدح أهلها بالشجاعة والكرم ، فهم بشجاعتهم يدفعون عنها الأذى ، وهم بجودهم يتآلفون ويتكافلون ، فلا تنتشر بينهم البغضاء أبدا .

ويتمنى الوشاح لو رجعت أيامه فعاد إلى دمشق بعد أن نأى عنها ، هذا الحنين الذي يرسم لنا صورته بأنه يتردد في جنبات نفسه ، فيذكره بجيرانه السابقين الذين كانوا حسني الجوار ، طيبي العشرة ثم يزيد بأن الشوق يلتهب في ضلوعه ، وهي صورة كنائية توحي بشدة الرغبة في رؤيتهم وصدق حبه لهم ، ولكن الأيام لا تسمح ، لذلك يحس بالأسى .

ويلاحظ أن الوشاح لم يتحول بالكلام في الغصن التمهيدي إلى الموضوع الغزلي ، كما اشترط ابن سناء الملك في الخرجة والغصن الذي يسبقها ، ولكنه واصل الحديث عن دمشق ، والتعبير عن شعوره بالعجز والضعف عن تحقيق أمنيته ، وجاءت خرجته دعوة ختامية لدمشق بالسعادة الدائمة ، يقول في خرجته :

معناه أنت اختيارى وإنى جد خابر

عليك يا خير دار قطب السعادة دائر

بهذا الختام تنتهى تلك الموشحة البديعة ، وهى من أولها إلى آخرها فى وصف دمشق ، وعلاقته بها ، والدعاء لها .

د - المجون والفكاهة :

لقد اشتهر المصريون بالفكاهة منذ قديم الزمان ، ولذلك نراها كثيرة فى أشعارهم ، وفى حكاياتهم ، إلا فن الموشحات لا يضم قدراً كافيًا منها ، ويبدو أن طبيعة الموشحة تختلف عن طبيعة الفكاهة ، فالطرفة المضحكة تعتمد على الإيجاز والإشارة ، أو التورية والتعريض ، ويناسبها بيت الشعر أو جملة نثرية ، أما الموشحة فهى ملتزمة بعدد من الأغصان ، وعدد من الأقفال واحد فى الغالب الأعم ، وهو ستة أقفال وخمسة أغصان فى الموشح التام ، أو خمسة أقفال وخمسة أغصان فى غير التام ، وعلة أخرى فيما يبدو من أسباب قلة الموشحات الفكاهية فى الموشحات المملوكية هو الدافع إلى وضعها ، وهو الغناء والتمتع بالسماع ، والمتعة هنا تحتاج إلى وقت طويل فى البدء والإعادة للأدوار والفكاهة على النقيض من ذلك إذا طالت بردت ، فهى تقال فى لحظة ، وترتكز على سرعة البديهة ، من أجل ذلك لم أجد إلا موشحًا ليحيى العطار يعاتب فيه أحد أصدقائه ، وهو عتاب ممزوج بالفكاهة ، ولكنه ينتهى بخرجة باللغة الفحش ، وموشحات ابن سودون فى ديوانه ، وهى التى يسميها " الموشحات الهبالية " وتغلب عليها اللغة العامية ، فهى أدخل فى باب الزجل منها فى باب الموشح ، وإن كان وضعها تحت هذا العنوان .

وأما وشاحو الشام فلا توجد لديهم نصوص موشحات فكاهية ، باستثناء موشح لرجل مغمور يدعى محمود خارج الشام ، أورده صاحب عقود اللآل وقد عارض به موشح صدر الدين بن الوكيل الذى يقول فيه :

ما أخجل قده غصون البان　　　بين الورق

إلا سلب المها مع الغزلان　　　سود الحدق

وموشح محمود مغرق في المجون ، ومنه قوله :

يا من طبخوا حمارهم في جملي

من قال لحزامكم يكشكل بصلي

أقسمت وبيتنا من العجل خلي

هذا رجل قد مط قبع إنساني　　　مط القبق

أو حايك قد عسى على الشنقاني　　　لا يتشنق

وأشار إلى معارضته للشيخ صدر الدين بن الوكيل في الدور الأخير من موشحته بقوله :

محمود أنا ثقالتي دبس وفول

أنظم قصبة ترى لها الناس دخول

عارضت به ما أصبح الشيخ يقول

ما أخجل قده غصون البان　　　بين الورق

إلا سلب المها مع الغزلان　　　سود الحدق(١٩)

ومن الواضح أنه جعل مطلع موشحة صدر الدين خرجة له ، واقتبسه كاملاً كما صنع لسان الدين بن الخطيب في موشحه " جادك الغيث ، " إذ جعل خرجته مطلع موشح ابن سهل الذي عارضه .

هـ - الرثاء :

ليس لدينا نصوص موشحات كثيرة في الرثاء ، ولكنه موجود ، وترجع ندرة هذا الغرض لأن الموشح في الغناء للأفراح والأعياد والحفلات العامة والخاصة ، ويقصد به إدخال السرور على القلوب ، فلا يعقل أن تصير مجالس الأفراح مجالس نواح ، ولذلك قل بل ندر، وإذا وازنا بين وروده في الشعر وووروده في الموشح ، لم تكن الموازنة عادلة لأن الرثاء في الشعر غرض أساسي ، وهناك قصائد في الرثاء من أولها إلى آخرها ، وهو من أصدق الأغراض الشعرية جميعا ، ولكن الشعر له وظائف أخرى غير وظيفة الموشح .

وعلى الرغم من ذلك نجد بعض الموشحات الجيدة تعتمد على هذا الموضوع ، منها موشح نظمه حميد الضرير في رثاء علي بن أبي الرضا ، وكان عالمًا بالدين فقهًا وحديثًا وسنةً وقرآنًا ، وكان مفتيًا ، وعين قاضيًا ، كما كان يدرس العلم للطلاب ، فهو شخص جدير بالبكاء لفراقه ، ويبدو ان الوشاح كان من مريديه وكان يكرمه ويحنو عليه ، ولذا رثاه بهذا الموشح البديع الذي يقول فيه :

على ابن أبي الرضا مر اصطباري   وساروا

وعيني قد جرت من عظم ناري   بحارا[٣٠]

وبعد هذا المطلع الذي أبان فيه عن حزنه لموت الشيخ انتقل إلى تعداد مآثره وفضائله ، وبيان تأثر الكائنات بفقده بما فيها الجمادات ، فالمدارس التي كان يدرس بها تشتاق إليه، وإلى مجلسه بها ، والعلم نفسه يحن له كما يحن العلماء من أولئك الذين كانوا يتلقون عنه ، وأهل الحديث يذرفون دموعهم حزنا عليه ؛ لأنه كان يتقن الروايات ، ولاسيما البخاري ومسلم .

هذا الموشح أوفى موشح في باب الرثاء عثرت عليه، وقد بلغ من الجودة مبلغًا كبيراً .

و – مدح النبى صلى الله عليه وسلم :

منذ صدر الإسلام بدأت المدائح النبوية ، وكان حسان بن ثابت من كبار الشعراء الذين مدحوا النبى – صلى الله عليه وسلم – ، وهجوا من هجاه ، واشتهرت قصيدة كعب ابن زهير في مدح الرسول – عليه الصلاة والسلام – ، وهى التى تسمى " بانت سعاد " ، وضرب بها المثل فقيل : أشهر من بانت . واستمر المدح النبوى ، وكثر فى القرن الرابع الهجرى ، وفى عصر المماليك طم بحره ، وظهر أكبر مداح الرسول وهو الإمام البوصيرى ، صاحب البردة ، وهى القصيدة التى عارضها الكثير من الشعراء ، وشطروها ، وخمسوها ، ونشأ على منوالها قصائد البديعيات ، وكلها فى مدح المصطفى – صلى الله عليه وسلم – ثم وازى ذلك منذ القرن الرابع الهجرى الاحتفال بالمولد النبوى الشريف ، وازداد شأنه إبان حكم المماليك ، وكذلك فى الأندلس وبلاد المغرب خاصة ، ونظم الشعراء قصائد مدحية في شخصية الرسول ، وكان يغنى بها المغنون ، وهى تسمى المولديات[٢١] . وقد وصل إلينا دواوين كاملة كلها فى هذا الموضوع .

ولم يكن فن الموشحات بمنأى عن هذا الغرض ، فنظم الوشاحون موشحات كثيرة فى مدح النبى – عليه الصلاة والسلام – ولاسيما الشعراء الصوفية ، وكان التصوف في بلاد المغرب شائعًا ، ولكنه اشتهر فى مصر وكثرت طرقه ، واعتمدت حلقاته في الذكر على مدح النبى ضمن ما اعتمدت عليه من الأذكار والأوراد ، وكل دواوين الشعراء المتصوفة تحوى قصائد فى مدح الرسول ، مثل ديوان ابن وفا السكندرى ، وكانت الموشحات أقرب الفنون للغناء ، فاتخذها هؤلاء وسيلة للمدح النبوى ، واشتهرت لتنوع موسيقاها أكثر من تنوع معانيها ، إذ إن جميع المعانى الواردة فى تلك الموشحات طرقها الشعراء فى قصائدهم ، بل إن الشعر كان أطول نفسًا فى تعدد المعانى المقصودة فى المدح ، والناظر يرى صحة ذلك فى بردة البوصيرى المطولة ، وقصائده الأخرى كالهمزية فى مدح النبى وكذلك في البديعيات ، فالموشحات أقصر

نفساً ، وهي محكومة منذ بدايتها بخمسة أغصان وستة أقفال ، ولم يخرج عن هذه القاعدة إلا قليل من الوشاحين .

ولنضرب بعض الأمثلة للموشحات النبوية ، منها قول الوشاح شمس الدين الواسطي المتوفى سنة ٧٧٦ هجرية في موشح له :

إن أنت في أوحد الملاح لاحي بذلك المقال

فحبه موجب انشراحي واحي يشفي من الخبال

لأنه صاحب السماح ماحي للكفر والضلال

الفاتح الخاتم الرسول من خص بالرقى

أتاه بالوحي جبرائيل من عند ذي البقا[٢٢]

إن المعاني التي طرقها الوشاح في هذا الدور هي مما اشتهر بين الناس في ذلك العصر ، غير أنه وضعها وضعاً موسيقياً مؤثراً ، فالعاذل دائماً يلوم المحبين ، والمحبون لا يأبهون بقوله ، بل يجدون لذة في عدم طاعته ، وإذا وازنا الحب العادي بحب الرسول ، رجحت كفة حب الرسول ، والوشاح هنا يرى أن حبه للمصطفى يسعد قلبه ويشرح صدره ، فكيف يتركه ، وإن كان حب النساء يصيب بالجنون ، فإن حب النبي يشفي من الخبال ، والخبال هو ذهاب العقل ، أو الجنون ، إن حب النبي ينبه العقل ، ويقوي اللب ، فهو أولى وأحق بهذه العاطفة النبيلة ، لذلك لا يكون موقف الوشاح هنا غريباً .

ز - الابتهالات الدينية :

كثرت الموشحات الدعائية في العصر المملوكي وهي تعبر عن عاطفة دينية عميقة ، كما تعبر عن شعور الناس بالخطر ، وخاصة في أواخر ذلك العصر ، وممن ركز على

الابتهالات في موشحاته السلطان الغورى ، فقد ورد في ديوانه عدد من الموشحات كلها تعتمد على الدعاء ، منها قوله :

عبدالله فى ملك الله

ظل الله في أرض الله

عون الله فى خلق الله

يرتجى غفران الله

يا رب عبدك بالباب

يا رب عند الأعتاب

يا رب أنت الوهاب

فانظر لى بصفى الله

يا رب اجبر كسرى

يارب اغنى فقرى

يا رب اشرح صدرى

بالهادى حبيب الله (٢٣)

هذه دعوات يدعو بها السلطان الغورى ، وهو هنا يتخلى عن صفة السلطان ، ويتحلى بصفة العبد الخاشع أمام ربه ، لعله يستجيب له ، والفكرة الوحيدة التى تشير إلى الملك ، هى قوله " ظل الله " ، وهى فكرة كانت سائدة في البلاد الإسلامية أنذاك ، وهى أن السلطان ظل الله في أرضه ، أى رحمته ، وهى فكرة ليست صحيحة عند محك العقل ، ولكنها شاعت على كل حال .

وفى المقطع الثانى نراه يتوسل بالنبى – صلى الله عليه وسلم – فى تلك الدعوات ، ويلقبه بلقب " صفى الله " أى الذى اصطفاه الله من عباده ، والاستشفاع بالنبى –

صلى الله عليه وسلم – من الأمور التى كثر تناولها فى العصر المملوكى ، فهى موجودة فى المدائح النبوية ، وفى الأشعار الصوفية .

ويستمر السلطان الغورى فى دعواته بإقالة العثرة ، وجبر الخاطر ، وطلب العون من الله ، ويكرر التوسل بالحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم – فى القفل .

ويلاحظ على هذا الشاهد الذى أوردناه من الموشح أنه يتركب تركيبًا بسيطًا ، وأنه أدخل فى باب المسمطات ، فكأنه رجع بالموشح إلى أصله الأول الذى أشرنا إليه ، وهو فن المسمطات .

ويمكن دراسة هذه الموشحات من الوجهة النفسية والاجتماعية ، لأنها تشير إلى ما يعانى منه الداعى المبتهل من المشاكل والأزمات ، وعادة تكثر الأدعية فى أوقات الكرب العظيم .

– ٥ –

بناء الموشحات المملوكية :

على النسق نفسه الذى بنيت عليه الموشحات الأندلسية ، أسست الموشحات المملوكية إلا اختلافات يسيرة ، فهى تتكون من أقفال وأغصان ، والتزام العدد ستة أقفال كثير فى الموشحات المملوكية ، غير أنها زادت أحيانًا عن هذا العدد ، حتى وصل بعضها إلى ثلاث وخمسين قفلا كما فى موشحة فخر الدين بن مكانس التى يبدأها بقوله :

أنعم صباحا فى ظلال السعد　　　واركب إلى الهزل جواد الجد

ولا تبع عاجله بنقد　　　وخل نعت بازى وفهد

واستجلب الأنس بطرد الطرد [٢٤]

وواضح من شكل هذا الموشح أنه أولى بأن يسمى مخمساً أو مسمطاً ، ولا يدعى موشحاً هذا الخلط موجود فى الموشحات المملوكية ، وخاصة فى أواخر عهد المماليك ، إذ نجد هذا واضحًا في فى موشحات السلطان الغورى ، وكأن الموشحة رجعت إلى الفن السابق عليها ، وهو فن المسمطات ، فهي في الحقيقة تطور له .

ويغلب على الموشحات المملوكية النوع التام فى بنائها ، وهو الذى يبدأ بالأقفال ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى حدث مزج بين فن الدوبيت وفن الموشح ، وهى نقطة اختلاف مهمة بين الموشحات الأندلسية والمملوكية ، ومثال ذلك موشح تقى الدين بن حجة الذى يبتدئه بقوله :

جاءت تغازل بالأجفان والمقل فاهتز عطف غرامي والجلي عذلي

وعلى طريقته ورد أحد عشر موشحًا فى عقود اللآل[٢٥] ، كلها موشحات دوبتية ، والدوبيت اخترعه المشارقة كما اخترع الأندلسيون الموشحات ، يقول ابن سعيد المغربى : " ملح الدوبيتية هى التى ولع بها المشارقة ، كما تولع المغاربة بالموشحات استنبطوا وزنها من الرجز ، ولا يتعدون بها وزنًا واحداً ، وفيه متحرك زائد على الرجز المثلث المسمى المشطور . الدوبيتى عند المشارقة على نوعين : ساذج ومرصع ، الساذج من الدوبيتى هو صنفان ، موافق ومخالف . . ." [٢٥] . هذا قول ابن سعيد ، ويبدو أن الوشاحين المماليك جعلوه أيضًا على وزن البسيط أو ما يستنبط منه ، وهو مشترك مع الرجز فى تفعيلة " مستفعلن " .

هذه الموشحات الكثيرة التى بنيت على أساس فنين مختلفين ، هما الموشح والدوبيت اتحد فيها الغرب الإسلامى بالشرق الإسلامى ، وهو تطوير أكثر مما صنع الأندلسيون فى بناء الموشح .

وبناء الموشح الأندلسى فى الغالب على وحدة الغرض باستثناء استطراد الخرجة ، وكذلك بنى الوشاحون فى عصر المماليك موشحاتهم ، ولكنهم توسعوا فى تعدد الأغراض ، وخاصة الغزل والمدح ، وكانوا يحسنون التخلص من الغزل إلى المدح .

أما الخرجة فكانت أحيانًا استطراداً على لسان فتاة تتغزل في حبيبها بلا مداراة على طريقة نساء العجم كما كان يقول نقاد العرب القدامى ، وقد يشطح غزلها شطحًا بالغًا حتى يصير فحشًا صراحًا كما في بعض موشحات صلاح الدين الصفدي . والموشحات المدحية غالبًا ما تختم بخرجة متصلة بالمدح نفسه ، فتأتي متحدة بجسم الموشحة وموضوعها ، وأحيانًا أخرى تبدأ الموشحة بالغزل أو وصف الخمر ، وينتقل الوشاح منها إلى المدح ، أو يبدأ بوصف الطبيعة ومجلس الشراب ، ثم يخلص إلى المدح ، ثم يرجع مرة أخرى إلى الغزل كما كان يصنع ابن نباتة وصدر الدين بن الوكيل في بعض موشحاتهم .

والملاحظ على هذه الخرجات أن بعضها مخترع وهو الكثير ، وبعضها من أغان شعبية مصرية ، أو شامية ، وبعضها تركي ، أي أعجمي ، ولكن العجمية هنا ليست مثل العجمية في بلاد الأندلس ، وهي الرومانثية ، ولكنها عجمية المماليك ، وقد عرفها الوشاحون بمصر والشام لوجود الأتراك بها ، وقد تكون فارسية وهذا قليل ، وأحيانًا يقتبسها الوشاح من موشحات الأندلسيين وأزجالهم ، وأمثلة ذلك في عقود اللآل وتوشيع التوشيع ، وديوان الموشحات الملوكية وغيرها من مجموعات الموشحات المشرقية ومصادرها ، وبعض الخرجات أخذها الوشاحون من دواوين الشعر العربي القديم ، كديوان المتنبي ، ويمكن أن نمثل لذلك بما يأتي :

١- فما اقتبس من الشعر وجعل خرجة قول السراج المحار :

ليال بعد الغياب شكول طوال وليل العشاق طويل[٢٦]

هو من قول المتنبي في سيف الدولة :

ليالي بعد الظاعنين شكول طوال وليل العاشقين طويل[٢٧]

٢- ومثال الاقتباس من خرجات الأندلسيين ، قول صلاح الدين الصفدي : " ومن ذلك ما جعلت خرجته خرجة استعملها جماعة من الوشاحين بالأندلس وغيرهم . . . " ثم جاء بالخرجة في آخر موشحته بالنص وهي :

ليل طويل ولا معين يا قلب بعض الناس أما تلين[٢٨]

٣- ومثال الاقتباس من الأزجال الأندلسية خرجة بدر الدين بن حبيب التى اقتبسها من زجل لابن قزمان :

وذى شجن قلبه مستهام

بحسناء كالبدر عند التمام

أتاها يقول بشهر الصيام

مقال ابن قزمان شيخ الكلام

يا ستى برب غفور كسيرة لصحب السحور[٢٩]

٤- ومن الخرجات التى لغتها أعجمية ، خرجة صلاح الدين الصفدى التى يقول فيها :

تركى صعب الخلق

يحكى بدر الأفق

هلكى إن قال يق

يا إنسان طرخان سنى يغما سكم سنى [٣٠]

وقد فسرها محقق التوشيع فى الهامش بقوله : " وأرجح أنها تفيد : أنت يا من تعرض بيتك للنهب تستحق أشنع النعوت . . . " [٣١]

٥- وأحيانًا كانوا يضمنون الخرجة مثلاً من الأمثلة السائرة ، كقول الصفدى فى خرجة له :

كل ما قالوا علمتو بالذكا الحديث لك وأنت يا جار اسمعى

٦– ومما اختلف فيه المشارقة عن المغاربة فى الخرجة أنهم أحيانًا يجعلون خرجة الموشحة هى نفسها مطلعها كما فى موشحة حميد الضرير التى يرثى فيها على بن أبى الرضا ، وهى قوله :

على ابن أبى الرضا مر اصطبارى   وسارا

وعينى قد جرت من عظم نارى   بحارا [٣٢]

إن الخرجة هنا هى المطلع بعينه .

وكان الوشاحون فى عصر المماليك يلتزمون فى معظم الأحيان ما اشترطه ابن سناء الملك فى كتابه " دار الطراز فى عمل الموشحات " بشأن الخرجة ، فقد كانوا يمهدون لها فى الغصن السابق عليها ، ويجعلونه على لسان النسوان أو الطائر أو الحيوان أو السكران أو الجماد ، وفيه ترد عبارة : قالت أو قلت ، أو غنت أو غنيت ، أو أنشد أو أنشدت ، أو ما شابه ذلك . كما أن كثيراً منهم جعلها ماجنة ، ولاسيما صلاح الدين الصفدى .

وفى بناء الموشحات المملوكية نجد الترصيع والتجنيس والتزام ما لا يلزم ، وكل ذلك يرفع من شأن موسيقا النص ، ويجعل الترديد منسجما ، ولكنه يطغى بالتأكيد على المعنى ، وكأنهم نظروا إلى أن الأصل فى الموشحات هو التنويع الموسيقى والتلوين التعبيرى ، وهم بذلك تفوقوا على الأندلسيين ، وإن كانت الموشحات الأندلسية أقرب إلى عدم التكلف ويستثنى من هذا الحكم عدد من الموشحات المملوكية مال أصحابها إلى الفطرة السمحة فى تركيبها كما ورد فى بعض موشحات ابن نباتة المصرى وصدر الدين بن الوكيل ، وشهاب الدين الأعزازى .

المعارضات فى الموشحات المملوكية :

من الطبيعى أن أى عمل رائع لابد أن يتلقاه الناس بالإعجاب ، ثم ينفرد المبدعون فى تأمله ، ثم يحاكونه ، فينسجون على منواله ، ثم يتطورون فى موقفهم ، فيعارضونه ،

ويحاولون التفوق عليه ، حدث مثل هذا مع فن الموشحات حينما انتقل من المغرب ، أى من بلاد الأندلس إلى المشرق ، أعجب بها المشارقة ، وتدبرها الأدباء والشعراء ، ونظموا على أساسها ، ثم عارضوا النماذج العليا منها ، وحاولوا التفوق عليها ، فمنهم من نجح ، وكثير منهم بان على أعمالهم التكلف ، ولكنها كلها جهود مشكورة ، إن كمًا كبيراً من الموشحات الأيوبية والمملوكية معارضة لموشحات أندلسية كموشحات عبادة بن ماء السماء وموشحات ابن بقى ، وابن زهر الحفيد والأعمى التطيلي وابن سهل ، وابن الخطيب .

والمعارضة المشرقية تلتزم بالوزن والقافية ، وعدد الأقفال والأغصان ، ونظام الخرجة ، وأحياناً يشير الوشاح إلى النص الذى عارضة فييسر لنا الموازنة بين الأصل والمعارض ، وكثيراً ما يلتزم الوشاح المشرقى بموضوع الموشحة التى يعارضها، ثم يظهر تفوقه فى مزيد من التقفية الداخلية ، أو الترصيع والتجنيس ولزوم ما لا يلزم ، وفى التلوين البيانى من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز مرسل .

ولم تقتصر المعارضة على محاكاة النصوص الأندلسية ، وإنما ظهر فى العصر المملوكى علاوة على تلك معارضة الموشحات المشرقية الجيدة ، مثل معارضة بعضهم لموشحات ابن سناء الملك ، ومظفرالأعمى العيلانى ، وهما من وشاحى الدولة الأيوبية ، أو معارضة صدر الدين بن الوكيل أو الشاب الظريف ، وهما من وشاحى عصر المماليك وليست المعارضة خاصة بالأدب العربى وحده ، فإن الآداب الأوربية مليئة بالمعارضات ، فقد وصلت إلينا معارضات مسرحية لمسرحية أوديب اليونانية من عصر النهضة والعصر الكلاسيكى ، وكذلك ظهرت معارضات لما كتبه تيرسو دى موليتا ، بعنوان دون خوان " Don Juan" ، فالأصل إسبانى ، ثم عارضه الفرنسيون ، فكتب أحد أدبائهم تحت العنوان نفسه " دون جوان " وكتب أحد أدباء الإنجليز أيضاً العنوان عينه " دون جوان " ، وكل من هؤلاء بث فى مسرحياته أراءه فى الناس ، وإن كان قد التزم بالإطار العام للأصل ، فقد أضاف وجهة نظره الخاصة إلى عمله مما جعله

متميزاً عن الآخر ، ويدرس كل هذا دونما حرج أو تنقص ، ويقارن بينه في حرية كاملة ، فجدير بنا أن ندرس المعارضات التي في أدبنا سواء أكانت معارضات شعرية كمعارضات الشعراء للمتنبي أم كانت معارضات نثرية مثل معارضة الحريري في مقاماته لمقامات بديع الزمان أم كانت معارضة موشحاتية، وستظهر الدراسة القائمة عليها جانباً من الإبداع جميلاً حقيقاً بالعناية .

- ٦ -

موسيقا الموشحات المملوكية ولغتها :

إذا نظرنا في الموشحات المملوكية من ناحية الموسيقا الخارجية ، وهي التي تبدو في الوزن والقافية نجد أنها في معظمها تسير على الأوزان المستعملة في الشعر العربي ، وقليل منها يخرج إلي الأوزان المهملة ، وكان البحر البسيط والرجز والكامل والرمل من أهم البحور التي نظم عليها أولئك الوشاحون .

وكان الوشاحون أحياناً يخرجون على تلك الأوزان المستعملة بزيادة حرف أو حرفين أو كلمة ، وبذلك لا يعد ظاهرياً منظوماً على الوزن المعروف ، وإن كان عند التأمل يبدو شديد الصلة بما استعمل ، ولا يقدح في ذلك زيادة سبب أو سببين إلى الوزن الذي ركب موشحته عليه . وهم يلجأون إلى هذا استطرافاً واتباعاً لما قرره ابن سناء الملك في كتابه " دار الطراز " من أن اتباع الوزن المستعمل مرذول ، والخروج عليه مستحب . ولو كان الخروج بحرف مثل " لا " أو حرفين أو كلمة . هذا المقياس النقدي المعياري اتبعه كثير من الوشاحين ، وخالفه كثير كذلك . وكان الالتزام بالقافية شديداً ، وكان القفل يبنى على قافيتين متحدتين في الموشح .

أما التقفية الداخلية فقد كان الاجتهاد فيها عظيماً ، فزادوا فيها عناية بإضفاء مزيد من النغم على موشحاتهم ، وعنوا بالجناس لأنه يؤدي إلى التماثل أو التطابق الصوتي فيهب النص وحدة صوتية منسجمة ، ويكون جناس الاشتقاق قسماً كبيراً

منه، حتى إنك لتلمح ظاهرة الترديد واضحة كما في بعض موشحات نصير الدين الحمامي ، وموشحات صلاح الدين الصفدي .

وكان الوشاحون يركزون على اختيار الألفاظ المتقاربة في الصيغ الصرفية ، وقد أدى ذلك إلى ارتفاع الجرس الموسيقي ، كذلك في التزامهم ما لا يلزم ، جعل النغم الصوتي مضاعفًا ، وإن كان التكلف باديًا ، غير أن الثراء الموسيقي يغطي على ذلك .

أما لغة الموشح المملوكي فكانت في الأصل فصيحة إلا الخرجة فإن لغتها في الأصل عامية ، وبمضي الزمن تطرق اللحن إلى جسم الموشحة الفصيح ، فدخلت بعض العبارات العامية ، وبعض الألفاظ الدارجة مما أطلق عليه مصطلح المزنم ، فالموشح المزنم هو الذي يتخلله ألفاظ عامية في مواضع غير الخرجة ، وقد ذكر ذلك صفي الدين الحلي في الفصل الذي عقده في كتابه " العاطل الحالي والمرخص الغالي " وقد ظل التزنيم يكثر حتى عم الموشحات المملوكية عند عدد من وشاحيهم ، ولاسيما موشحات ابن سودون ، وبذلك تخرج موشحاته من نطاق الموشحات إلى نطاق الزجل ، لأن الفارق الحقيقي بين الموشح والزجل هو اللغة ، فإن كانت اللغة عامية كان زجلاً ، وإن كانت فصحى كان موشحًا . وكما يكون التزنيم في الموشح يكون في الزجل وهو العكس ، أي أن تتخلل لغة الزجل عبارات أو كلمات فصيحة .

وبجانب ظاهرة التزنيم تأتي ظاهرة لغوية أخرى خاصة بالتركيب ، وهي الفصل بين المتضامات : المبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل والجار والمجرور وفعل الشرط وجوابه ... إلخ ، ومرد هذه الظاهرة إلى العناية بالموسيقا والتقفية الداخلية تقتضي ذلك ، والعرب يتوسعون في ذلك لأن القاعدة الموسيقية عندهم مقدمة على القاعدة النحوية بشرط أن يؤمن اللبس . هذه الظاهرة واضحة في الموشحات المملوكية ، وخاصة في الموشحات المعقدة التركيب ، وهي الموشحات التي يتكون غصنها من عدد وافر من الأجزاء يضم داخله العديد من الفقرات المتحدة القافية ، وكذلك الأقفال التي تتركب من سبعة أجزاء مثلاً بينها عشر فقر . . إلخ ذلك التعقيد النظمي .

وبالإضافة إلى ظاهرة غلبة العامية والترنيم والفصل بين المتضامات هناك ظاهرة إسقاط الإعراب والاعتماد على الوقف ، كل أولئك من أجل الموسيقا في النص ، وبالتأكيد يؤدي هذا الوقف إلى تقارب لغة الموشح من اللغة الدارجة .

وتأتي لغة الخرجة ، وهي غالباً عامية مشرقية تستمد من لغة الأغاني الشعبية ، وفي جانب منها ماجنة ، وأبرز شاهد على ذلك موشحات صلاح الدين الصفدي ، فقد بالغ في المجون حتى صار بعضها فحشاً صراحاً .

بيد أننا إذا نظرنا في الموشحات نظرة كلية شاملة فإننا نجد المعنى متحداً في النص كله باستثناء الخرجة التي تشير إلى انتهاء الموشح بالاستطراد إلى موضوع آخر ، والتحدث فيها بلسان شخصيات أخرى ، أي أن الظواهر اللغوية السابقة لا تمنع من اتصال المعنى عند الإدراك الكلي للنص .

خاتمة البحث

انتقل الموشح إلى المشرق في القرن الرابع الهجري في عهد الدولة الفاطمية ، وأعجب به المصريون والشوام ، وأهل المشرق أجمعون ، وبدأوا يحاكونه ، وانتشرت محاكاته .

وفي العصر الأيوبي وضع ابن سناء الملك نظريته للموشح في كتابه " دار الطراز " وأجاد فيها قدر ما وسعه الجهد ، ونظم موشحات كثيرة على نسق النصوص الأندلسية التي استشهد بها ، وزاد عليها . وتبعه شعراء آخرون نظموا موشحات كثيرة .

وازدهرت الموشحات في مصر والشام إبان العصر المملوكي ، وتفننوا فيها ، ولم يلتزموا في بعض الأحيان بعدد الأقفال والأغصان ، وأجادوا في صنعتها ، وبلغوا بموسيقا الموشح درجة عالية بعنايتهم بهذا الجانب أكثر من عنايتهم بالمقصد أو الغرض . وقد احتوت موشحاتهم على كل الأغراض الشعرية ، ولكنها كانت أكثر في

الغزل ومجالس الشراب والمدح والصور الجزئية التي رسموها في موشحاتهم كانت مماثلة لما ورد في الشعر ؛ غير أنهم أحيانًا كانوا يتفننون في بعضها مما يجعلها تبدو جديدة أخاذة كما في قول صدر الدين ابن الوكيل :

زوج الماء بـراح   يا شبيه القمر
والشهود الملاح   والولى المطر
والمغانى المـلاح   ساكنات الشجر
وهى بكر تـدار   والسقاة الشموس
والحباب النثـار   فوق وجه العروس (٣٣)

هذه صورة من عقد الزواج ، ولكنه زواج خيالي جميل ، فيه الزوج هو الماء ، والعروس هي الخمر ، والمأذون هو الساقي شبيه القمر ، والشهود الحسان ، والولي هو المطر ، والمغنيات هن الطيور فوق أغصان الشجر ، وحباب الخمر هو نقط العروس . صورة بديعة لطيفة توحي بالبهجة والمرح ، وتدخل السعادة على القلوب .

وتنوعت الموسيقا في الموشحات المملوكية ، إلا أنها اعتمدت كثيرًا على الأوزان المستعملة في الشعر العربي ، وقد نوعوا في التقفية الداخلية حتى صارت النصوص كأنها قطع موسيقية خالصة .

ولغة الموشحات المملوكية كانت الفصحى ، ولكنها أخذت في التدرج نحو العامية حتى صارت عامية في بعض موشحات الصوفية ، وهنا تحولت الموشحات إلى أزجال ؛ لأن الفارق الأساسي بين الموشح والزجل هو اللغة .

ولا شك أن هذا الفن جدير بالدرس والعناية في المشرق كما عني به الباحثون في الأندلس ، بيد أننا قبل الدرس ينبغي أن نحقق المخطوطات التي مازالت قابعة في دور

الكتب ، وكذلك هناك مختارات من الشعر والموشحات والأزجال كثيرة ، مازالت مخطوطة أيضاً تنتظر التحقيق والنشر ، والمؤكد أنه بعد تحقيق تلك النصوص الأدبية ستتغير النظرة العامة لهذا العصر وأدبه .

وأرجو أن أكون أسهمت بهذا البحث في جلاء جزء من أدب هذه الحقبة ، والكشف عن فن من فنون النظم التي كانت رائجة آنئذ . والله الموفق .

الهوامش

(١) معجم السفر ، لأبي طاهر أحمد بن محمد السلفي ، تحقيق د / شير محمد زمان ، مجمع البحوث الإسلامية ، الجامعة الإسلامية العالمية ، إسلام أباد ، باكستان ، ط١ ، سنة ١٩٨٨ ، ص ١٢٦ .

(٢) دار الطراز في عمل الموشحات ، تأليف القاضي السعيد هبة الله بن جعفر بن سناء الملك ، تحقيق د / جودة الركابي ، تقديم د / سليمان العطار ، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة الذخائر ١٢٠ ، سنة ٢٠٠٤ ، عرض ابن سناء الملك نظريته هذه في كتابه من ص ٢٥ – ٤٠ ، وباقي الكتاب يحتوى على نصوص الموشحات التي استشهد بها من الموشحات الأندلسية ، والموشحات التي نظمها هو على طريقتها .

(٣) السابق ، ص ٢٥ .

(٤) توشيع التوشيح ، تأليف صلاح الدين بن أيبك الصفدي ، تحقيق ألبير حبيب مطلق دار الثقافة ، بيروت ، سنة ١٩٦٦ م ، ص ٣٢ .

(٥) عقود اللآل في الموشحات والأزجال ، تأليف شمس الدين محمد بن حسن النواجي تحقيق د / أحمد محمد عطا ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط١ ، سنة ١٤٢٠ هجرية / ١٩٩٩ ميلادية ، ص ٤٩ .

(٦) السابق ، ص ٤٩ .

(٧) تراجم هؤلاء الأعلام في الكتب الآتية :

فوات الوفيات ، تأليف محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي ، تحقيق / محمد محيي الدين عبدالحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٥١ م . ديوان الموشحات المملوكية في مصر والشام (الدولة الأولى) جمع وتحقيق د / أحمد محمد عطا ، مكتبة الآداب بالقاهرة ، ط١ ، سنة ١٤١٩ هجرية / ١٩٩٩ ميلادية . تاريخ آداب اللغة العربية ، تأليف جورجي زيدان ، طبعة دار الهلال بالقاهرة ، ج٣ . الأدب في العصر المملوكي ، تأليف د / محمد زغلول سلام ، طبعة دار المعارف ، سنة ١٩٨١ . المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي تأليف يوسف بن تغري بردى الأتابكي ، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة

(٨) ديوان الموشحات المملوكية ، ص ٧٠ .

(٩) السابق ص ٩ – ١٠ .

(١٠) السابق ص ١٤ – ١٥ .

(١١) السابق ص ٤٣ – ٤٤ .

(١٢) ديوان الموشحات الملوكية ص ٧٥ .

(١٣) توشيع التوشيع ص ٧٨ – ٨٠ .

(١٤) ديوان الموشحات الملوكية ص ٣٨٨ – ٣٩٠ .

(١٥) ديوان ابن نباتة المصري ، مطبعة التمدن بمصر ، سنة ١٣٢٣ هجرية / ١٩٠٥ ميلادية ، ص٥٩٤ .

(١٦) ديوان الموشحات الملوكية ، ١٤٦ – ١٤٧ .

(١٧) عقود اللآل ، ص ١٩٤ . وموشح صدر الدين بن الوكيل المذكور في هذا المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

(١٨) ديوان الموشحات الملوكية ، ص ٤٠١ – ٤٠٤ .

(١٩) د / زكي مبارك ، المدائح النبوية في الأدب العربي ، مطبعة دار الشعب ، سنة ١٣٩١ هجرية / ١٩٧١ ميلادية .

(٢٠) المدائح النبوية ، د/ محمود مكي ، مكتبة لبنان ، القاهرة ١٩٩١م ، ص ١١٩ .

(٢١) ديوان الموشحات الملوكية ، ص ٣٥٩ .

(٢٢) ديوان السلطان الغوري ، تحقيق د / شعبان مرسي ، منشور بمجلة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ، سنة ١٩٨١ م ، ص ١٥٢ .

(٢٣) ديوان الموشحات الملوكية ، ص ١١٩ .

(٢٤) عقود اللآل ، ص ١٦٩ – ١٩٦ .

(٢٥) المقتطف من أزاهر الطرف ، ابن سعيد المغربي تحقيق د / سيد حنفي ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة سنة ٢٠٠٠م ، ص ٢٢٥ .

(٢٦) ديوان الموشحات الملوكية ، ص١٩٠ .

(٢٧) ديوان المتنبي، تحقيق د/عبدالمنعم خفاجي وزملائه، مكتبة مصر القاهرة، ص ٢٦٤

(٢٨) توشيع التوشيع ، ص١٧٦ .

(٢٩) ديوان الموشحات الملوكية ، ص ٢٧٥ .

(٣٠) توشيع التوشيع ، ص٥٦

(٣١) السابق ، ص ٥٦ .

كانديد على شاطئ البسفور
(الدولة العثمانية فى كتابات فولتير)

صادق محمد نعيمي(*)

تقديم :

يمثل الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر مرحلة انتقالية مهمة أو إن شئت انقطاعية في تاريخ العقليات، إذ إنه الحلقة الفاصلة بين التفكير القروسطي المرتبط بالرؤية الكنسية للكون والعالم، وبين التفكير الغربي القائم على العلم الموضوعي والبرجماتي في الوقت نفسه. وتتمثل بنية هذا الفكر في المعركة بين كلمتين : الوحى والعقل. ويدور الجدل الفكرى فى هذه المعركة الثقافية حول التساؤل التالي : من أين يأتى النور الذى يعرف به الإنسان الصواب من الخطأ، الخير والشر...؟ تدور الكتابات في هذا العصر حول الإجابة عن هذا السؤال. من الطبيعي أن يرى المرتبطون بالتفكير القروسطي والمؤسسة السياسية - الدينية أن النور يأتي من الوحى أى من الدين متمثلاً فى الكنيسة والكتاب المقدس، أما من صار يطلق عليهم فلاسفة، فكان العقل بالنسبة لهم مرجعاً يعلى من شأن الإنسان على كل ما هو ميتافيزيقي. ولذلك صار المنتج الأدبى والفلسفى لهذه المرحلة يعرف باسم "فلسفة عصر الأنوار". ويعد فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) الفيلسوف الأبرز فى هذه المعركة الفكرية، ومن هنا تكمن أهميته، كقامة فكرية فى هذه المرحلة المفصلية فى تاريخ الفكر الحديث، بالإضافة إلى تعدد إبداعاته حيث كان كاتباً مسرحياً وشاعراً وروائياً ومؤرخاً وفيلسوفاً ومشاركاً في الموسوعة.

(*) أستاذ الأدب الفرنسي المساعد - كلية الآداب - جامعة المنوفية .

ولقد اخترت أن أعالج في هذه الندوة نقطتين من خلال فكر هذا الفيلسوف تجاه الدولة العثمانية :

– مستوى الحريات العقدية والدينية في ظل الحكم العثماني.

– حال العلم والفن والأدب تحت سلطة الباب العالي.

ولكن لحسن معالجة هاتين النقطتين، سوف أبدأ بتعريف بعض الألفاظ وبالحديث عن مصادر هذا المؤلف حول الموضوع العثماني.

مدخل لغوي

لم تكن كلمة تركي تعني في الكتابات الأوربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ما نفهمه الآن من أنه الشخص الحامل للجنسية التركية أو الناطق بلغة هذا البلد، إنما كانت تركي turc في اللغة الفرنسية – مثلاً – في القرنين السادس عشر والسابع عشر ومعظم القرن الثامن عشر ، تعني مسلماً أكثر من أنها ذات دلالة عرقية أو لغوية. ولقد اشتقت كلمة تركي في هذه اللغة من اليونانية البيزنطية tourtos وكان المدلول العرقي لهذه الكلمة هو السائد في فرنسية العصور الوسطى أي الفرنسية القديمة، كما نقرأ في الملحمة المكتوبة بالفرنسية القديمة المعنونة " أغنية رولان Chan-son de Roland التي كتبت في القرن الحادي عشر أو القرن الثاني عشر (لا يعرف التوقيت بدقة)[1] وأظن أن المدلول الديني لكلمة تركي على أنه مسلم، لم يبدأ إلا مع التوسع العثماني في أوربا في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر وخصوصاً القرن السادس عشر عندما طرقت الجيوش العثمانية أبواب العاصمة النمساوية فيينا، وصار الباب العالي القوة العظمى في العالم.

ثم أخذت كلمة تركي تأخذ مدلولات أخرى – محتفظة في الوقت نفسه بمدلولات العرق والدين– لتدل على مفهومات معنوية ومجردة، فهي تشير إلى القوة ، وليست القوة الإيجابية، إذ أنها ألحقت بالشدة والغلظة حسبما نقرأ في مادة turc في قاموس

الأكاديمية الفرنسية المنشور فى سنة ١٦٩٦ ونفهم من هذا التعريف إلى أنها القوة الخالية من الحكمة والتعقل. وقد كان يضرب المثل عن القسوة والشدة وقلة الدين بالقول: C'est un turc، un vrai turc أى إنه تركي، إنه تركي بحق. ونرى فى المشهد الأول من مسرحية " دون جوان" التي ألفها الكاتب المسرحي موليير (١٦٢٢-١٦٧٣) مثل هذه المعاني السلبية لهذه الكلمة، وثمة رواسب قليلة لهذا المنتج اللغوى والأدبى مازالت في الوعي الأوربي حتي الآن.

وتطلق لفظة تركي كذلك على رعايا السلطان العثمانى حتى فى خارج تركيا بشرط أن يكونوا من المسلمين. وكان تعبير la religion turque يدل على الدين الإسلامى، وكان هذا – مع المحمدية– أحد تعبيرين يستخدمان للدلالة على الإسلام حتى بداية استخدام كلمة إسلام Islam و لفظة إسلامية[٢] Islamisme فى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، مع أن كلمة islam كانت قد ظهرت فى اللغة الفرنسية فى سنة ١٦٩٧ مع نشر أول عمل موسوعى استشراقى لمؤلفة المستعرب ديربيلو d'Herbelot المعنون "المكتبة الشرقية"، التى مات عنها مؤلفها قبل أن يستكملها، وأتمها تلميذه أنطوان جالان من بعده. وكان فولتير من أوائل المفكرين الذين استخدموا هذه مفردة " الإسلام Islam و لفظة المسلمين musulman في كتاباتهم، بدلاً من المحمديين أو الأتراك والمحمدية مما ساعد على ذيوع هذه الكلمات في اللغة الفرنسية واللغات الأوربية من بعدها بسبب انتشار اللغة الفرنسية في حديث القصور والطبقات الأوربية الحاكمة فى ذلك الوقت.

مصادر فولتير تجاه الدولة العثمانية

كان هذا الفيلسوف – المؤرخ يمتلك مكتبة تاريخية كبيرة، توجد معظمها الآن فى مدينة سان بترسبورج بروسيا بعد أن اشترتها القيصرة الروسية كاترين الثانية (١٧٢٩-١٧٩٦) من ابنه أخى فولتير مدام دينيس، الوريثة لهذا الفيلسوف، عقب وفاة فولتير مباشرة فى ١٧٧٨ . أما أهم المراجع التى أطلع عليها لمعرفة الثقافة الشرقية

والدين الإسلامي، نجد اطلاع هذا المؤرخ -الفيلسوف على التراث الاستعرابي الذي بدأ مع القرن السادس عشر على أيدي عالمي الإنسانيات غليوم بوستل G. Postel (1510-1581) وتلميذه سكاليجير(١٥٤٠-١٦٠٩) وترجمة بعض الأعمال التراثية العربية والفارسية على أيدي مستعربين آخرين أمثال دي رير، الذي ترجم القرآن لأول مرة بالفرنسية في عام ١٦٤٧ ، وبعض أشعار فارسية للشاعر الإيراني سعدي التي أحبها فولتير والفيلسوف ديدرو (١٧١٨-١٧٨٤). ونجد قراءته لقصص ألف ليلة وليلة أربعة عشر مرة[٣] من خلال الترجمة غير المكتملة، والمضاف إليها بعض الفقرات من قبل خيال المستعرب أنطوان جالان (١٦٤٦-١٧١٥) فيما بين عامي (١٧٠٤-١٧١١)، و"المكتبة الشرقية" لأستاذ جالان، المستشرق الموسوعي بارتلمي ديربيلو Barthelemy d'Herbelot الذي مات سنة (١٦٩٥) قبل نشر عمله الموسوعي هذا بعامين، كما أسلفت.

أما عن مصادر فولتير المباشرة تجاه الدولة العثمانية ، فنجد عمل ديمتري كانتمير المعنون "تاريخ صعود الدولة العثمانية وهبوطها "The history of growth and decay of Othman Empire" الذي نشر في سنة ١٧٣٤ وقام الأديب الأب برفو L'Abbe Prevot بترجمته إلى الفرنسية في سنة ١٧٤٠ وقد استقى هذا المؤلف بعض المعلومات الخاصة بهذا الموضوع من قصص الرحالة أمثال جان شاردان وتافرنييه وريكو، بالإضافة إلى اطلاعه على حوليات الدولة العثمانية. وجدير بالذكر هنا أن فولتير يعد من المفكرين القلائل الذين أشاروا إلى وجوب الحذر من الاستقاء الكامل للمعلومات من أدب الرحلات هذا-الذي كان رائجاً في الربع الأخير من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر. دون تمحيص ، وأخذ ما يتناسب مع العقل الإنساني. وبسبب وعيه وإدراكه إلى أن هذا الأدب يحتوي على مبالغات كثيرة يخص أغلبها وضع المرأة في الحرملك وما يدور حول ذلك من حكايات جنسية لإشباع المتخيل الغربي المحروم ، فقد ساعد هذا على تجنب فولتير لكثير من الأحكام التي شابت أعمال مؤلفين مشهورين أمثال مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥)[٤] عندما تعرضوا لتاريخ السلطنة

العثماني وواقعها، سواء كرؤية تاريخية أو رؤية فكرية لنقد بعض المؤسسات الدينية والمدنية في المجتمع الفرنسي ، سواء من خلال المقارنة مع مؤسسات الدولة العثمانية أو من خلال الإسقاط كما هي الحال في "الرسائل الفارسية".

أما عن تمثل هذه الدولة في الأعمال المختلفة لهذا المؤرخ - الفيلسوف، فسوف أبلورها في نقطتين : مستوى حرية الاعتقاد، أي هل كان ثمة تسامح ديني تجاه الأقليات الدينية التي تعيش تحت الحكم التركي ، ومستوى اهتمام السلاطين العثمانيين بالعلم والفنون.

١ - العثمانيون وحرية العبادة :

اخترت أن أتحدث عن مدى التسامح الديني في الدولة العثمانية، لأن مفهوم التسامح يحتل حيزًا مهمًا في الخطاب الفلسفي لفولتير، لدرجة أن بعض مؤرخي الأدب يسمونه رسول التسامح "Apotre de tolerance".

وكان لهذا الفيلسوف-المؤرخ مواقف مشهودة في الدفاع عن أناس تعرضوا لإضطهاد ديني، مثلما نرى في قضية كالاس Calas المشهورة، حيث دافع عن أسرة كالاس البروتستنتية في مدينة بوردو، في مواجهة التعصب الكاثوليكي، سواء من خلال الكتابات أو من خلال التبرع من ماله الخاص، وكتب "رسالته عن التسامح" في سنة ١٧٦٥ التي تستحق ترجمتها إلى اللغة العربية، لما تحتويه من أراء فكرية ضد التعصب الذي ينطلق من رؤية عقدية ضيقة.

ونقرأ في مادة "تسامح "tolerance" من "القاموس الفلسفي" الذي يمثل أخر إحدى الكتابات الفولتيرية : "انظروا إلى التركي الكبير- يقصد السلطان العثماني- كيف يعيش تحت حكمه في سلام وبدون اضطهاد طوائف مختلفة من مسيحيين يونانيين ورومان ومن وثنيين ومن أرمن ويهود". إن هذا الرأي يمثل عكس ما ذهب إليه مونتسكيو في رواياته "الرسائل الفارسية" من أن غير المسلمين يتعرضون للاضطهاد

فى العالم الإسلامى كما هى الحال بالنسبة للأرمن فى إيران على حسب ما نقرأ فى هذه الرواية(٥). صحيح إن إيران كانت صفوية ولم تكن عثمانية، ولكن وضعت رأى هذين المفكرين معًا لإظهار مدى تقدمية آراء فولتير مقارنة بالآخرين من أبناء عصره.

نرى هذه الصورة الإيجابية كذلك فى الإبداع الروائى الفولتيرى ، كما هى الحال فى " Zadig صادق أو القدر" حيث استقبل بطل هذه الرواية استقبالاً طيبًا فى مصر، ولكن تعكس روايته الأكثر شهرة المعنونة كانديد "Candide" ، هذه الرؤية المنفتحة على هذا الآخر العثماني، خاصة عندما يصل كانديد إلى عاصمة الخلافة العثمانية إستانبول(٦)، فيجد مجتمعًا متسامحًا حتى مع أصحاب الديانات الأخرى غير الإسلام ، بعد أن عانى من الاضطهاد الدينى فى البلاد التى ساقه قدره إليها، وهذه الأريحية السلمية نراها فى الفصل الثلاثين قائلاً جملته المشهورة : "يجب أن نزرع حديقتنا"، التى تلخص فلسفة فولتير الداعية للبناء والرؤية المتفائلة بأن الإنسانية تسير نحو تقدم مطرد بشرط أن تنبذ العنف الدينى وألا تسعى إلى الحرب إلا فى حدود ضيقة للغاية.

ويبقى موقف فولتير هذا ثابتًا فى كتاباته المختلفة إلا فى مراسلاته حيث نجد موقفًا مناصراً لروسيا القيصرية. ونلاحظ أن مراسلاته فى خلال عام ونصف العام تقريبًا، تعكس عداءً واضحًا للدولة التى أصبحت رمزًا للتسامح الدينى لبطله كانديد، إذ نقرأ فى خطاب له بتاريخ ٢٢ سبتمبر١٧٧٣ : " أتمنى أن يطرد المحمديون من أوربا وأن تعود البلاغة والشعر والموسيقى والتصوير والنحت إلى أثينا من جديد"(٧). وبعد أن انتصر الروس فى سيليسترى Silistrie كتب فولتير لكاترين قائلاً بأنه " مستعد للموت ليس من الشيخوخة ولكن من الفرح".

ويمكن إرجاع الموقف المناصر لروسيا فى هذه الحرب إلى أمرين الأول شخصى، أقصد الأمر الشخصى، إذ أن ثمة صداقة كانت تربط بين هذه القيصرة وبين الفلاسفة الفرنسيين الذين كانوا يطلقون عليه أحيانًا لقب المستبدة-العادلة. وكانت هذه الحاكمة تساعد الفلاسفة وتشترى منهم بعض مقتنياتهم كما فعلت مع ديدرو (1712-1784) Diderot

عندما اشترت منه مكتبته، وعندما اشترت ساعات فولتير (يحار كاتبو حياة هذا المؤرخ – الفيلسوف – الأديب – المسرحي في سبب بيعه ساعاته إلى هذه القيصرة، مع أنه كان واسع الثراء) . أي يمكن أن يفسر هذا الموقف على أنه مجاملة، إلا أن هذا وحده لا يفسر هذا الموقف المتوتر في خطاب في فولتير. ولذا فلكي نفهم هذا الموقف يستحسن أن نحاول إعادة قراءة هذا الموقف على أساس فكري، وهو ما سأحاوله في السطور التالية.

أما فيما يتعلق بالموقف الفكري فأرى أن هذا الموقف الفولتيري بداية لرؤية تستند إلى المركزية العرقية الغربية ethnocentrisme وسوف تزداد في نهاية القرن الثامن عشر، بل سوف يكتب لها نجاح كبير في القرن التاسع عشر ممهدة الطريق أمام رؤى عنصرية، مبررة للاستعمار، متسمة في نفس الوقت، بمعاداة السامية، ليس في فرنسا وحدها، بل في معظم الدول الأوروبية، وخاصة في ألمانيا . ومن سخريات القدر أن هذه الأفكار قادت الجيل الرومانسي الذي كان لا يقدّر فولتير كثيراً إلى هذه المركزية العرقية التي كان من شأنها نشر أفكار التعصب ليس الديني وحسب وإنما العرقي بصورة أكبر تجاه الأمم الأخرى، هذه الأفكار التي طالما حاربها فولتير طويلاً من خلال فلسفته التي تعلي من شأن الإنسان بصرف النظر عن عرقه أو دينه!!

بيد أنني أجد نفسي أمام نقطة تحتاج إلى توضيح وهي أن الفكر الإمبريالي الغربي لم يوظف أفكار هذا الفيلسوف في خدمة مشروعه الاستعماري الذي انتشر في القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين، لأن أفكار فولتير كانت خطاباً يسعى للتقدم في ظل التعاون مابين الشرق والغرب الذي يحتاج أحدهما للآخر، وذلك على عكس آراء مونتسكيو الخاصة بالاستبداد الشرقي. وسوف أعود إلى هذه النقطة لاحقاً عندما أعالج كيفية مرور فلسفة عصر الأنوار إلى الشرق العربي، وخاصة عبر مصر ولبنان.

فما إن انتهت الحرب حتى وقعّت الدولة العثمانية وروسيا القيصرية معاهدة سلام، إلا وقد رحب بها فولتير ، ولذا نراه يكتب إلى كاترين : " بلغني أنك في إطار

التـفـاوض من أجل السـلام مع الأتراك، إن السـلام شيء عظيم". لعل هذا هو رأى فولتير المبدئى فى مسألة الحرب، إذ إن فلسفة عصر الأنوار كانت ذات خطاب معاد للحرب، ولذا فقد كان كتّاب ذلك العصر يرفضون الحرب إلا حرباً واحدة تلك التى تكون من أجل الحرية والحضارة، ويعتبرون أن هذه الحرب حرب مقدسة من أجل تحرير العقل الإنسانى من سيطرة الاستبداد والتعصب والتخلف، وتمثل هذه الفكرة البذرة التى نراها فى كتابات تلاميذ هؤلاء الفلاسفة مثل فولنيه وكوندورسيه(٨) وما اصطلح على تسميتهم ب ideologues أى "عقائديى أو مذهبى الثورة". فباسم الحرية يمكن مساندة الحرب، وتعتبر هذه الفكرة بمثابة القاعدة التى فسر بعض المؤرخين الفرنسيين على أساسها الحملة الفرنسية على مصر وأشهرهم هنرى لورانس(٩) .
وكان هؤلاء المفكرون يعادون الاستعمار الذى كان قد بدأ فى الانتشار منذ منتصف القرن الثامن عشر. غير أن المفارقات الغريبة أظهرت أن أفكارهم الخاصة بإمكانية القيام بالحرب من أجل خدمة الحضارة الإنسانية ومساعدة المغلوب على أمرهم فى محاربة الاستبداد الذى يتحكم فيهم، قد استخدمت فى خدمة المشروع الاستعمارى الذى بلغ ذروته فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، بمعنى آخر كان هناك استعادة جزئية لأفكار عصر الأنوار من أجل تبريرات مرحلية. ولكن القرن التاسع عشر يمثل تراجعًا فكريًا واضحًا قياسًا على فكر فولتير وديدرو وبولانجيBoulanger (1712-1758) و غيرهم من الموسوعيين، الذى كان ذا بعداً إنسانيًا أكثر منه عرقيًا وجغرافيًا واستغلاليًا.

وإذا كان فولتير الروائى -كما رأينا من خلال كانديد- والفيلسوف – كما فى القاموس الفلسفى- يعتقد بتسامح الدولة العثمانية فيما يتعلق بحرية الاعتقاد؛ فإن فولتير المؤرخ لا يتزحزح عن هذه الرؤيا. وقبل أن أذكر أمثلة على ذلك من خلال بعض مؤلفاته التاريخية، يحسن بى أن أوضح بأن هذا المؤلف لم يكن معروفًا بأنه مؤرخ إلا بدءًا من سنة ١٧٥١ ، إذ كان قبل هذا التاريخ يصنف على أنه مؤلف مسرحى وشاعر فقط. وقد ظهر له فى هذه السنة أول أعماله التاريخية تحت عنوان "تاريخ شارل الثانى عشر". ثم كتابه المهم فى التاريخ وهو "مقال حول العادات وروح الأمم Essai sur les

"moeurs et l'esprit des nations" الذي ظهر في سنة ١٧٥٤ ، ولكن المؤلف ظل يدخل عليه تعديلات حتى سنة ١٧٦٥ ، وكتب له مقدمة أسماها فلسفة التاريخ "Philosophie de l'Histoire" إلا أن هذه المقدمة تنشر الآن أحيانًا في كتاب مستقل.

ونقرأ في "تاريخ شارل الثاني عشر"(١٠)، أنه من أجل " تشويه صورة محمد الثاني، يزعم أحد الرهبان اليونانيين وآخر لاتيني أن هذا القائد قد ترك مدينة القسطنطينية للنهب بعد الاستيلاء عليها وحطم صور المسيح وحول كل الكنائس إلى مساجد {...} ثم نرى مائة مؤرخ ينقلون عن هذين الراهبين هذه الخرافات {...} أما إذا أردت معرفة تاريخ هذه الفترة فيجب قراءة الحوليات التركية التي نشرها الأمير كانتمير(١١)، وعندئذ سوف تكتشفون أن ما يقوله هذان الراهبان هو كذب ومدعاة للضحك، وأن استيلاء هذا القائد التركي على هذه المدينة قد تم على مرحلتين: الأولى بالقوة وقد حققت الاستيلاء على نصف المدينة، والثانية من خلال الاستسلام الذي حقق الاستيلاء على النصف الثاني" ثم يصل هذا المؤرخ إلى نقطة تؤكد على موضوعيته في قراءة الحدث التاريخي بما يتجاوز الرؤية المنحازة التي ظلت تسيطر على المؤرخين عندما يتناولون شيئًا من تاريخ العالم الإسلامي، إذ نراه يقول: إن هذا " الفاتح قد حافظ على كل الكنائس، قد نصب بطريركًا يونانيًا وأعطاه تشريفًا يليق به أكثر مما كان يتمتع به البطاركة الآخرون قبل فتح القسطنطينية" . كما ذكرنا من قبل فان هذا الشاهد مأخوذ من كتاب " شارل الثاني عشر"، إلا أن هذه السطور قد حذفت من الطبعات اللاحقة على الطبعة الأولى، كما يرى رينيه بومو Rene Pomeau في تحقيقه للأعمال التاريخية لهذا المؤرخ -الفيلسوف.

٢- حال العلوم والفنون في ظل الحكم العثماني :

لم يكن هذا الموقف الإيجابي الذي رأيناه للتو حول حرية الاعتقاد والتسامح الديني في ظل الحكم العثماني هو نفسه الذي نراه تجاه حالة العلوم والفنون خلال هذا النظام. ، قبل أن أعرض لموقف فولتير في هذا الصدد، يحسن بي أن أنوه لرؤية أحد

المفكرين المعاصرين له، وأعني به جان جاك روسو (1712-1778) Rousseau، وذلك من أجل موضعة أفضل لأفكار فولتير في القرن الثامن عشر. إذ نرى عند روسو أن طرد العلماء والفنانين من بيزنطة بعد سقوطها أدى إلى إهمال العثمانيين للفنون والعلوم، وقد أدت هجرة هؤلاء إلى روما إلى بدايةعصر النهضة [١٢]. وقد يحتاج هذا الرأى إلى مراجعة، ولكنه من الآراء التي صارت "كلاسيكية" في الفكر الغربي، والتي مرت للفكر العربي[١٣] ككثير من الآراء الأخرى. ويضيف روسو في هذا الخطاب نفسه الذي ألقاه في أكاديمية ديجون Dijon في عام ١٧٥٠ "إن الأتراك هم أقل الشعوب اهتمامًا بالآداب". ويمثل هذا الرأى السائد في كتابات عصر الأنوار، مع بعض التفاوت كما سنرى لاحقًا مع الفيلسوف -المؤرخ فولتير.

فقد أشار هذا الكاتب إلى حالة الفنون والآداب تحت حكم آل عثمان في ثلاثة من كتبه ، وثمة ما يشبه تداخل في الرؤى في هذه الأعمال، وسوف أعود إلى سبب هذا لاحقًا. أما هذه المؤلفات الثلاثة التي تعرض لهذا الموضوع فهي : " عصر لويس الرابع عشر "Siecle de Louis quatorze" والقصـة القصيرة الساخرة " القراءة خطر مرعب "De l'Horrible danger de la lecture" والحضور الثالث لهذا الموضوع يأتي في " مقال عن العادات وروح الأمم". وثمة إشارات عن الموضوع في مراسلات هذا المؤرخ مع: كاترين القيصرة الروسية.

وما نقرأه في هذه الأعمال يفتقد انسجامية الرؤية حول حال العلوم والفنون في الدولة العثمانية وذلك على عكس موضوع التسامح. فنراه يشير في "عصر لويس الرابع" إلى أن من بين السلاطين العثمانيين شعراء وموسيقيين مثل السلطان أحمد الثاني. وهذا الرأى غير الرأى الذى نقرأه في عمل أدبي ساخر عنوانه : " القراءة : خطر مرعب" الذى يتوافر فيه خصائص الأسلوب الفولتيرى من سخرية وإسقاط أدبي من خلال حدث تاريخي يعاد توظيفه قصصيًا لخدمة أغراض فلسفية وفكرية في حربة ضد المؤسسة الدينية التي تستغل قلة الوعي لدى العامة الذين يقلدون عن غير وعي. وسوف أتوقف قليلاً أمام هذا العمل لعلاقته الوثيقة بموضوع المحاضرة وعدم معرفة الثقافة العربية بهذه الحكاية الأدبية، اللهم إلا في حدود متخصصين قلائل جداً.

عام ١٧٣٠ عندما أصدر بعض رجال الدين الأتراك فتوى يحرمون استخدام المطبعة التى كانت أدخلت لتوها (قبل ذلك التاريخ بثلاث سنوات) إلى إستنبول. وقد أدى انتصار الأفكار المعادية للآراء الجديدة وللتطوير والتحديث إلى عزل السلطان العثمانى أحمد الثالث والصدر الأعظم فى سنة ١٧٣٠ ، وأغلقت المطبعة التى كانت قد أنجزت طبع كتب قليلة. ورغم مرور خمس وثلاثين سنة على الحدث ، إلا أن فولتير يستعيده ويضعه فى قالب أدبى لاستخدامه فى حربه الفكرية ضد الكنيسة الكاثوليكية (التى كان يتبعها أغلب الفرنسيين فى ذلك الوقت)، لأنها كانت قد بدأت فى تحريم قراءة أعمال ذلك الفيلسوف التى تعرى التاريخ الكنسى وتنزع عنه هالة القداسة. إذن يمثل هذا التوظيف الأدبى لهذه الواقعة التاريخية جزءًا من مشروع فولتيرى فى تعرية المؤسسة الدينية بصفة عامة والكنيسة بشكل خاص.

وأسوق هنا رد الشخصية الرئيسية فى هذه الأقصوصة، وهى المفتى عندما سؤل عن رأى الدين فى استخدام المطبعة، وهو رد متخيل لرجل دين أيًا كانت ديانته، رد يصور معاداة رجال الدين عامةً للاستنارة والوعى لدى العامة، لأن الأمرين يمثل طامة لرجال الدين الذين يستغلون الورع البشرى غير المستنير. ولذا فإن المؤسسة الدينية ممثلة فى أكبر رجالها تحرم المطبعة للأسباب التالية :

"ورد إلينا نحن يوسف شريبى مفتى الدولة العلية، سؤال عن الحكم الدينى فى استخدام المطبعة التى أحضرها من فرنسا السيد أفندى سفير الباب العالى فى هذه الدولة، وردنا هو ما يلى :

أن هذه المطبعة ستساعد الفلاسفة التعساء على دفع الناس نحو الاستنارة، وسوف يعلمونهم فضائل خطيرة علينا ، لأنها سوف تؤدى إلى طبع كتب الفلاسفة الغربيين الذين أفسدوا الناس فى بلادهم، ولذا علينا أن لا نسمح بانتشار هذه الأمراض المعدية المسماة بالفكر والاستنارة والفلسفة حتى يمكن أن نحفظ على الناس دينهم. وسوف تساعد المطبعة على تبديد الجهل لدى العامة، هذا الجهل الذى يعد الضمانة الحقيقية لسلطان الحكومات المتحضرة. وحتى إن أدت إلى طبع كتب فى

الزراعة والصناعة، فإنها سوف تؤدى إلى رقى الصناع والمزارعين ورقى نفوسهم وهذا يخالف تعليم المذهب المنيف... لهذه الأسباب فإننا نفتى بتحريم استخدام المطبعة".

طبعًا لا يخفى على القارئ الأسلوب الساخر المتخيل فى رد المفتى، مسقطًا تخيله الروائى على حادثة تاريخية محددة من أجل أن يستخدم منتجه الفنى هذا فى معركته ضد مؤسسة دينية أخرى تواجه سلاحه الفكرى والتنويرى المستند لنور العقل والعلم بسلاح آخر هو تأليب العامة ضده باسم الورع والدين، وخاصة بعد نشره "للقاموس الفلسفى" و"مسائل حول الموسوعة".

وإذا كان هذا الفيلسوف لا يرى فى إستانبول منارة العلم، رغم أنها مدينة تسامح دينى، فإن ذلك لا يحدد موقف فولتير من مكانة العلوم والفنون فى الحضارة الإسلامية. إذ أنه يفرق بوضوح بين الفترات المختلفة لهذه الحضارة. ويتم التقسيم على أساس زمنى-جغرافى توزع على ثلاث مراحل تاريخية ومكانية. تتمثل الفترة الأولى فى الحكم العباسى-بغداد، الثانية حكم العرب فى الأندلس-أسبانيا، الفترة الثالثة حكم الأتراك-إستانبول. يشهد فولتير والموسوعيون كذلك وتلامذة فولتير أمثال فولنيه Volney وكوندورسيه إلى أن هذه الحقبة شهدت رقيًا فى العلوم والفنون أثرى الثقافة وتاريخ الحضارة الإنسانية. ويشير فولتير فى كتابه : "مقال عن العادات" إلى مؤثرات عدة للحضارة الإسلامية فى تقدم العقل الإنسانى. ومن بين الأمور التى تسترعى انتباهه - ضمن أمور أخرى كثيرة- تلك الساعة الهدية التى قدمها هارون الرشيد إلى شارليمان (٧٤٢-٨١٤) الذى نظر للساعة على أنها أعجوبة. ويضيف فى الفصل المعنون : " عن جزيرة العرب ومحمد" إلى أن هذا الخليفة كان يشجع الشعراء وإن اختراع الجبر والصفر كان فى عهده، ويشير إلى دور جابر بن حيان الكوفى فى تقدم العلوم. وينوه إلى دور المأمون فى رعاية الأدباء والعلماء. وكيف تم من قبل اختراع طواحين الهواء فى مصر فى عهد عمر بن الخطاب، حتى يصل إلى رأى مهم فى الفصل السابع من الكتاب المذكور وهو أنه ما كاد : " القرن الثانى للهجرة أن يأتى حتى كان على المسيحيين أن يذهبوا للتعلم عند المسلمين". ونراه يعطى رأيًا ايجابيًا كذلك عن حالة العلوم والفنون فى عهد الحضارة العربية فى الأندلس.

وأشير بأنني سقت هذا الرأى لفولتير حول مدى احترام العرب للعقل الإنساني أثناء فترتي الحكم العباسي والأندلسي لأمرين يتعلقان بصميم عمل مؤرخ الفكر:

الأول: لتمييز الخطاب الفولتيرى تجاه التاريخ الإسلامي، وتفريد مستويات هذا الخطاب،، وهو ما سوف أشير إلى أهميته في الخاتمة عندما أعالج سريعاً كيفية انتقال فلسفة الأنوار للشرق.

الثاني : إبراز مدى تقدمية هذا الخطاب الذي يحترم منجزات العقل البشرى بصرف النظر عن العرق والدين، ذلك على عكس كثير من الكتابات الأوربية الموروثة عن العصور الوسطى، تلك الأعمال التي كانت تقلل أو تنكر دور الحضارة العربية فى التقدم، لأن هذه الكتابات القروسطية المعادية للعرب والمسلمين (والتي مازالت تلقى ببعض ظلالها على التفكير الأوربي) كانت تحاول أن تحط من شأن الآخر لسبب ديني صرف، وخاصة بعد الحروب الصليبية التي أدانها هذا الفيلسوف-المؤرخ كلما تطرق إليها. بل إن هذه الآراء المشيدة بدور الفترة العباسية والأندلسية، تعد أكثر تقدمية من آراء أوربية عدة في القرن التاسع عشر حيث انتشرت أيديولجيا المركزية-العرقية فى أوربا في ظل ترهل جسد "الرجل المريض" في انتظار اقتسام أملاكه.

أما عن الفترة الثالثة والمتمثلة في حكم الأتراك- إستانبول حتى عصرهم، فقد لاحظنا توتراً فكرياً لدى هذا الفيلسوف حول الموضوع، إلا أنه لم يتهم كل السلاطين الأتراك بإهمال الأدب والفن، إذ استثنى منهم محمداً الثاني وأحمد الثاني، وذلك على عكس معظم المفكرين في عصره الذين يصمون الأتراك بصفة عامة بمعاداة العلم والأدب كما هى الحال عند مونتسكيو. بيد أن أهم رؤية فكرية لهؤلاء الفلاسفة-فيما يتعلق بهذه الفترة، هي رصدهم للحالة العلمية للعالم الإسلامي في عصرهم، حيث رصدت كتاباتهم تردى حالة العلم والفن والأدب فى هذه البقعة التي تمثل الآخر بالنسبة لهم. فيذكر فولتير في "مقال حول العادات" أن الغرب قد صار أكثر تقدماً في التقنية أكثر من الشرق، ورغم ذلك فإن الغرب لن يستغنى يوماً عن الحاجة إلى الشرق بسبب ما يتمتع به من ثروات طبيعية. أما مونتسكيو وديدرو فيذكران آراء أشد قسوة

حول ما آلت إليه حال العلم في الشرق وجنوب البحر المتوسط. فيشير الأول إلى أن المسلمين في عصره يعيشون في حالة من الجهل الشديد بسبب التفكير القدري السائد بينهم وغياب القوانين الجيدة كما نقرأ في كتابه القصير غير المعروف على نطاق واسع المعنون : " مقال حول الأسباب التي تؤثر في العقل والطبائع"[١٥].

وتستمر هذه النظرة القاسية لما آلت إليه حال العلم الإسلامي، إذ أن المسلمين- في عصره- لم يعودوا يعرفوا القراءة ولا الكتابة، وأن الفلسفة لديهم لم تتطور منذ ابن رشد وابن سينا والفارابي والكندي بل انحسرت في الفلسفة الدينية، كما نقرأ في مادة " السراسنة Sarrasins التي حررها الموسوعة التي كان يشرف عليها، وهو الرأي نفسه الذي نراه في أحد خطاباته لصوفي فولان. ويعني هذا الكلام أن ثمة إجماعاً لدى فولتير ومفكري عصره الفرنسيين عن تردي حال الوعي لدى عامة المسلمين في القرن الثامن عشر.

خاتمة: كيف مرت فلسفة الأنوار إلى الشرق :

كان هذا الرصد لبداية تفوق الغرب على الشرق في مجال العلم، يتوازى مع رغبات استعمارية أوربية في التوسع والسيطرة، و قد زادت وانتشرت هذه التطلعات في القرن التالي. فتم توظيف هذا الفكر الذي يعالج الشرق في الكتابات الفرنسية، حتى تلك التي كتبت في القرن السابع عشر، في خدمة هذا المشروع الاستعماري. وهنا يتحتم علينا أن نتوقف لتوضيح لبس يتعلق بتلقي العقل العربي لفلسفة عصر الأنوار. حدث اللقاء بين الاثنين- هذه الفلسفة والعقل العربي- في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أي في ظل رؤية استعمارية أوربية للعالم التي أعادت توظيف الفكر الأوربي التنويري في القرن الثامن عشر لصالح المشروع الاستعماري من خلال التركيز على الجوانب السلبية التي تحدث عنها مؤلفو عصر الأنوار، ضمن مشروع عام وكبير يتمثل في معركة هؤلاء الكتّاب ضد الملكية الفرنسية الشمولية كما في كتابات مونتسكيو وفولتير ودولباخ وديدرو... وضد ظلامية رجال الدين الذين ينشرون التعصب

فى المجتمع ويمالئون السلطة الزمنية فى الوقت نفسه، مستغلين تأثيرهم فى العوام الذين حرموا من العلم.

أقول أراد المستعمرون أن يستفيدوا من المنتج الفكرى التنويرى لخدمة أغراضهم، من خلال اجتزائه وإخراجه عن سياقه لتقديم تبرير فكرى قد يخفف من أزمة ضمير البعض المتردد في المشاركة في فرض السيطرة بسبب التفوق العسكري. ومن المفارقات الغريبة أن هذا التوظيف المجتزئ قد تم إقتطاعه من خطاب عقلانى ملتزم ومعاد لفكرة الاستعمار حتى بالنسبة إلى مونتسكيو الذى أعيد إنتاج خطابه لتقديم مسوغات فكرية يتم بمقتضاها تقديم المشروع الاستعمارى على أنه مشروع يسعى إلى نقل الحضارة إلى البدائيين والمتوحشين فى إفريقيا وأسيا الذين يعاملون النساء معاملة سيئة . وفى سياق هذا التوظيف، تم كذلك عملية زحزحات لبعض جوانب الرؤى الفكرية الإيجابية المتعلقة بالشرق مثل التسامح فى الوقت نفسه الذى تم إبراز الآراء السلبية – سواء أكانت صائبة أم لا– مثل تردى المستوى الحضارى للمسلمين وانتشار الاستبداد بين الشرقيين. وفى ظل هذا المناخ تلقى العالم العربى فلسفة الأنوار، تلقاها مجتزئه وعلى شكل آراء خارجة عن سياقها، وتم تقديم فولتير على أنه عدو للمسلمين لأنه كتب مسرحية "محمد أو التعصب"، رغم أن هذه المسرحية موجهة ضد التعصب الدينى بصفة عامة، والتعصب الكنسى الكاثوليكى بصفة خاصة[١٦]، فى الوقت نفسه تم إغفال "القاموس الفلسفى" الذى يمثل قمة النضج العقلى الفولتيرى، الذى يشيد فى بعض مواده بالتسامح فى العالم الإسلامى. ولم يحدث تجاهل المنتج الأكبر لهذا الفيلسوف فى الشرق فقط، ولكن حتى فى فرنسا، يتهمه البعض بمعاداة السامية[١٧] لأنه ذكر فى مواضع عدة من كتبه بأن اليهود شعب بدو أجلاف بلا حضارة، وهم أساس التعصب الدينى كما نقرأ فى مواد عدة من " القاموس الفلسفي"، و"قبر التعصب" و"عشاء هنرى بولانفليه" و"مواعظ لندن"، وبعض ملاحظات كتبها فولتير على هوامش مسرحية "قوانين مينوس"(١٧٧٣). وبنية هذه المؤلفات– التى تم تجاهلها إلا من قبل بعض المتخصصين– تسعى التحرر من الرؤية القروسطية والدينية للكون والإنسان ، وهذا هو أيضاً بنية عقلية فلاسفة هذا العصر. ، كان يتوازى كل هذا مع

إنتاج ثقافة إمبريالية جديدة من خلال السرد الروائى[١٨] وتوظيف علم الأعراق الذى شهد تقدماً كبيراً فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

فى ظل هذه الإيضاحات يمكن أن نقرأ كيف إن للدولة العثمانية حضوراً فى كتابات فلاسفة عصر الأنوار أى القرن الثامن عشر، على أنها ممثلة ورمزاً للعلم الإسلامى، أى أنها كانت الآخر بامتياز، إلا أن هذا الحضور (كما لاحظنا من خلال النقطتين اللتين عالجتهما فكر فولتير) قد أعيد إنتاجه في القرن التالي لإشباع رغبتين : الأولى استعمارية والثانية رغبة فى التطلع إلى شرق غرائبى وحسى وروحانى يجد فيه بعض الرومانسيين والكتّاب الذين ملأوا أوربا وعالمها ملاذاً يستشفون فيه لبعض الوقت من مللهم من المجتمع الصناعى الأوربى لأن هذا الحضور لا يسير على منوال واحد؛ إذ إن آراء هذا المؤرخ- الفيلسوف فى كتاباته التاريخية لا تتوافق مع ما نقرأه عن هذه السلطنة في عمله الأدبى . ويرجع هذا التوتر إلى الطبيعة الانقطاعية التى ميزت كثيراً من التصورات فى ذلك العصر.

وأخيرا قد أظهرت النقطتان اللتان تعرضت لهما : مستوى حرية الاعتقاد، أى هل كان ثمة تسامح دينى تجاه الأقليات الدينية التى تعيش تحت الحكم التركى ، ومدى اهتمام السلاطين العثمانيين بالعلم والفنون، قد أظهرتا مدى التوتر في فكر فلسفة عصر الأنوار تجاه العالم الإسلامي، ولكن هذا التوتر أو بمعنى آخر التناقض داخل الخطاب الفولتيرى، لم يجعل من الكتابات المتعددة لهذا الفيلسوف-المؤرخ ذات بعد معاد للعالم الإسلامى ، بل إن فكر فولتير يعد أكثر تقدمياً وانفتاحاً عقلانياً على الآخر، ذلك قياساً على ما نراه داخل الخطاب الفكرى لفيلسوف بحجم مونتسكيو. قد تأتى هذه القراءة الفكرية على عكس ما هو شائع فى الأدبيات العربية التى مازالت تعيد إنتاج بدايات تلقى فلسفة الأنوار فى النصف الأول من القرن التاسع عشر من خلال عيون ورؤية مجموعة السان سيمونيين (كانوا يعرفون أحياناً باسم المسيحيين الجدد) الذين جاءوا إلى مصر والجزائر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ومدارس اللغات التبشيرية على اختلاف مشاربها العقدية، وخاصة مدارس الجزويت

والفرنسيسكان الذين كانوا يكرهون فولتير لمعاداته للكنيسة الكاثوليكية. وما أوده هو إعادة قراءة المنتج الفكرى لعصر الأنوار بعيداً عن وصاية هذا أو ذاك، وبعيداً عن أى خوف عقلى أو رقابى، ولن يتسنى ذلك إلا في دوائر بحثية حرة ومستقلة.

الهوامـــش

(١) لمزيد من التفاصيل حول مدلول كلمة تركى فى اللغة الفرنسية، أحيل إلى الفصل الثانى من كتابى المنشور بالفرنسية فى باريس . L'islam au siecle des Lumieres,l'Harmattan,Paris,2003.

(٢) هذه المفردة كانت حتى وقت قريب مرادفًا لكلمة الإسلام، أما الآن فإنها تشير إلى توجه متطرف داخل الدين الإسلامي، أى يمكن ترجمته بالإسلاموية.

(٣) محمود المقداد، "تاريخ الدراسات العربية فى فرنسا" ، عالم المعرفة، رقم ١٦٧، الكويت، ١٩٩٢، ص. ١٤٦ .

(٤) نشر هذا الفيلسوف كتابه المنشور "روح القوانين" De l'Esprit des lois، حيث نرى صورة مبالغًا فيها للاستبداد الذى يمارسه السلاطين فى الأستانة من أجل نقد غير مباشر لاستبداد الملكية الفرنسية، وقد رد عليه فولتير فى مواضع عدة من مؤلفاته التاريخية مثل "تكملة عصر لويس السادس عشر" Supplement au Siecle de Louis XIV ص. ١٢٤٦ من " الأعمال التاريخية" Oeuvres historiques، و "مقال حول العادات وروح الأمم"، ج. ١، ص. ٨٣٢.

(٥) الخطاب رقم ٦٧ من "الرسائل الفارسية" Lettres persanes" التى كتبها مونتسكيو فى سنة ١٧٢١ كأول أعماله دون أن يكتب اسمه على هذه الرواية.

(٦) لا تستخدم اللغة الفرنسية كلمة إستانبول، إذ أنها تحتفظ بالتسمية القديمة القسطنطينية Constantino-ple أو بيزنطة .Byzance

(٧) مرجعى فى مراسلات فولتير Correspondance، 13 volumes، Bibliotheque de la Pleiade، Paris، 1963-1993.

(٨) تتبلور هذه الآراء عند كوندورسيه التلميذ النابه لفولتير فى كتاب يعد من آخر كتب عصر الأنوار وأعنى به "لوحة تاريخية لتقدم العقل الإنسانى" Esquisse d'un tableau historique du progres de l'esprit humain.

(٩) أحيل إلى مقالة هذا المؤرخ المعنونة "العقل فى التاريخ" المنشورة فى المرآة المصرية بالفرنسية: Henri Laurens، La Raison dans l'histoire، in Le Miroire egyptien وأحيل كذلك إلى كتابه "الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر الاستشراق المتأسلم فى فرنسا (١٦٩٨-١٧٩٨)، ترجمة

بشير السباعي، دار شرقيات، القاهرة١٩٩٩ ، ومن قبل كتابه المعروف "حملة بونابرت على مصر" المترجم إلى العربية.

(١٠) المقصود به ملك السويد شارل الثاني عشر (١٦٨٢-١٧١٨)، ويتحدث فولتير في هذا الكتاب عن الدولة العثمانية عندما يتناول لجوء هذا الملك إلى الأستانة.

(١١) سبق الحديث عن عمل كانتمير في السطور السابقة عند الحديث عن مصادر هذا المؤرخ.

(١٢) ذكرت آراء روسو هذه في خطابه الذي ألقاه في أكاديمية في سنة ١٧٥١، وقد نشر هذا الخطاب تحت عنوان : "Discours sur les sciences et les arts".

(١٣) يحضرني في هذا الصدد، أن هذا الرأي الخاص بطرد علماء القسطنطينية وفنانيها بعد ١٤٥٣، هو الذي درسته في الصف الأول الثانوي في كتاب عنوانه " أصول العالم الحديث". : كما درسنا فيه أن جتنبرج هو مخترع الطباعة ، وهذه من الكلاسيكيات التي تحتاج إلى تدقيق، إذ أن الطباعة قد اخترعت في الصين بما يقارب الثلاثين عامًا قبل أن تعرفها أوربا، ثم قام هذا العالم الألماني بتكييف (و أؤكد على لفظة تكييف) آلة الطباعة لتناسب الحروف اللاتينية.

(١٤) انظر Voltaire,Mélanges, Bibliotheque de la Pleade,Paris,1953,p. 713، والترجمة التي قمت بها، ترجمة بتصرف، حتى أتمكن من ترجمة النص كاملاً لاحقًا.

(١٥) Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères in Mélanges inédits p. 137 1892 . Gouan، Bourdeaux

(١٦) لأهمية هذه المسرحية، خصصت الفصل الثالث من الجزء الثاني من كتابي " السلام وعصر الأنوار"، سبق ذكره، لنقد هذه المسرحية، وأتمنى أن أنتهي من ترجمة هذا الكتاب قريبًا.

(١٧) أذكر هنا عمل ليون بولياكوف، وهو يهودي من أصل روسي : السامية من فولتير إلى فاجنر" المنشور في باريس، 1968.

(١٨) أحيل هنا إلى العمل الرائع لإدوار سعيد : " الثقافة والأمبريالية"، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997.

أندريه ريمون

- ولد في ٧ من أغسطس ١٩٢٥ .

- درجة الليسانس في الآداب من السوربون عام ١٩٤٤ .

- دبلوم الدراسات العليا في التاريخ من السوربون عام ١٩٤٥ .

- درجة الأهلية لتدريس التاريخ عام ١٩٤٧ .

- دكتوراه الفلسفة من جامعة أكسفورد عام ١٩٥٤ برسالة موضوعها "السياسة البريطانية تجاه تونس ١٨٣٠- ١٨٨١".

- دكتوراه الدولة من السوربون "باريس ١" عام ١٩٧٢ برسالة موضوعها "الحرفيون والتجارة في القاهرة في القرن الثامن عشر" .

- أستاذ بليسيه كارنو (١٩٤٧- ١٩٤٩) ثم بالكلية الصادقية بتونس (١٩٤٩- ١٩٥١) .

- باحث بكلية سان أنتوني، جامعة أكسفورد (١٩٥١- ١٩٥٣) .

- باحث متدرب بالمركز القومي للبحث العلمي بباريس (١٩٥٣-١٩٥٤) .

- منحة دراسية من المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق (١٩٥٤- ١٩٥٥) .

- منحة علمية من المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة (١٩٥٥- ١٩٥٧) .

- مدرس بالجامعة التونسية (١٩٥٧- ١٩٥٩) .

- مدرس بكلية الآداب جامعة بوردو (١٩٥٩- ١٩٦٤) ثم (١٩٦٥- ١٩٦٦) .

- باحث بالمركز القومي للبحث العلمي بباريس (١٩٦٤- ١٩٦٥) .

- مدير مساعد (١٩٦٦- ١٩٦٩) ثم مدير (١٩٦٩- ١٩٧٥) المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق.

– أستاذ مساعد (١٩٧٥– ١٩٧٧) ثم أستاذ (١٩٧٧– ١٩٨٨) بجامعة بروفانس .

– أستاذ زائر لجامعة هارفارد (١٩٨١) وجامعة برنستون (١٩٨٨– ١٩٩٠) .

– مدير. CRESM (1984-1988)

– مؤسس ومدير معهد بحوث ودراسات العالم العربي والإسلامي – أكس أن بروفانس (١٩٨٥– ١٩٨٩) .

– نائب رئيس معهد العالم العربي بباريس (١٩٨٧ – ١٩٩٠) .

– مؤسس ورئيس الجمعية الفرنسية لدراسات العالم العربي والإسلامي (١٩٨٧– ١٩٩١) .

– أستاذ فخري بجامعة بروفانس (١٩٨٨) حتى الآن .

– أهم المؤلفات :

– تونس * باريس (١٩٦١) .

– الحرفيون والتجار بالقاهرة في القرن الثامن عشر ، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق (١٩٧٤) (ترجمه إلى العربية ناصر أحمد إبراهيم وباتسي جمال الدين. القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٥).

– أسواق القاهرة (بالاشتراك مع جاستون فييت) ، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة (١٩٧٩) .

– المدن العربية الكبرى ، نيويورك (١٩٨٤) .

– المدن العربية الكبرى في العصر العثماني، باريس (١٩٨٥) .

– القاهرة ، باريس (١٩٩٣) .

– ابن أبي الضياف : حوليات ملوك تونس ، تونس (١٩٩٤) .

– قاهرة الإنكشارية ، باريس (١٩٩٥) .

– المصريون والفرنسيون فى القاهرة (١٧٩٨– ١٩٠١)، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، القاهرة (١٩٩٨) .

(ترجمة إلى العربية بشير السباعى . القاهرة ، دارعين ٢٠٠١)

– المدينة العربية حلب في العصر العثماني ، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق (١٩٩٨) .

– ديوان القاهرة (١٨٠٠– ١٨٠١)، نشر وتحقيق بالاشتراك مع محمد عفيفى، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة (٢٠٠٣) .

– ما يربو على المائة بحث ومقال نشرت بالدوريات الفرنسية والإنجليزية ، ترجم العديد منها إلى العربية ونشر بالمجلات المختلفة بالقاهرة ودمشق وبيروت .

المراجعة اللغـــوية : نرمين محمد ممدوح
الإشـــراف الفنـــى : هشـــــام نـــــوار